ISSN 2654-2366

Archive

Αθήνα 2013 Τόμος 9

ARCHIVE

Επιστημονική περιοδική έκδοση ανοικτού περιεχομένου

ISSN 2654-2366

Τόμος 9 - 2013

Αριθμός Τόμου: Archive τόμος 9, 2013
Εκδότης: Κ. Καλογερόπουλος
Τόπος έκδοσης: Μοράβα 8, 121 36 Περιστέρι, Αθήνα
Χρονολογία έκδοσης: Δεκέμβριος 2013

Περιεχόμενα

Περιλήψεις

Mavromatti, M. 2013, Symeon Stylites: His three *Lives* as versions of history, *Archive*, 9, 6-15.

Μια από τις πιο αμφιλεγόμενες θρησκευτικές προσωπικότητες των πρώτων Χριστιανικών αιώνων είναι ο άγιος Συμεών Στυλίτης. Οι ακραίες πρακτικές του σηματοδότησαν το κίνημα του χριστιανικού ασκητισμού και συνέβαλαν στην ορισμό του ως προτύπου αγιότητας την περίοδο εκείνη. Ωστόσο οι αγιογραφίες με θέμα τη ζωή του δε χρησίμευσαν μόνο ως μέσα για την αποτύπωση των πρακτικών του και την καθιέρωση της αγιότητας του, άλλα και ως καθρέπτες και ταυτόχρονα δημιουργοί κοινωνικών, πολιτικών και θρησκευτικών στερεοτύπων, ειδικά σε μια περίοδο που η Χριστιανική θρησκεία ακόμα διαμορφωνόταν σε μείζονα διάσταση της καθημερινής ζωής. Τέλος, τα αγιολογικά αυτά κείμενα δημιουργούνται σύμφωνα με τις πεποιθήσεις των συγγραφέων τους, δίνοντάς στο σημερινό αναγνώστη την ευκαιρία να προσεγγίσει ένα ιστορικό φαινόμενο από τρεις διαφορετικές σκοπιές.

Βενετοπούλου, Π. 2013, Η ηθική φιλοσοφία του Τόμας Χομπς, *Archive*, 9, 16-24.

Ο φιλόσοφος Thomas Hobbes που γεννήθηκε το 1588 έζησε σε μια από τις πιο ταραγμένες περιόδους της ευρωπαϊκής ιστορίας. Το 1651 έγραψε τον *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, που αποτελεί και το σπουδαιότερο έργο του. Ο άνθρωπος δεν έχει αγαθή φύση, υποστηρίζει ο Hobbes, αλλά είναι εκ φύσεως ένας εγωιστής ηδονιστής. Το γεγονός ότι τα ανθρώπινα κίνητρα οδηγούνται, σύμφωνα με τη φύση τους, από προσωπικό συμφέρον, θα μπορούσε να είχε καταστροφικές συνέπειες. Όταν οι άνθρωποι παραμείνουν ανεξέλεγκτοι, καθοδηγούμενοι από την εσωτερική δυναμική τους, θα αλληλοκαταστραφούν. Για να διατηρηθεί η κοινωνική ειρήνη, ο Hobbes δημιουργεί ένα τέχνασμα: τον *Leviathan.* Ο *Leviathan* είναι το Κράτος, είτε με τη μορφή της απόλυτης μοναρχίας, είτε με τη μορφή της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας. Το σημαντικό στοιχείο είναι ότι αυτό το Κράτος έχει το μονοπώλιο της βίας και της απόλυτης εξουσίας.

Φιλιππόπουλος, Μ. 2013, Οι Βυζαντινοί και οι άλλοι τον 11ο και 12ο αιώνα, Archive, 9, 25-29.

Το παρόν δοκίμιο εστιάζει στην κοινωνία του Βυζαντίου σε σχέση με τους «άλλους», δηλαδή μειονότητες και ομάδες ατόμων ξένης προέλευσης και θρησκείας. Η προσπάθεια μας αυτή χωρίζεται σε δυο βασικά μέρη. Στο πρώτο περιγράφονται οι τρόποι και οι δίοδοι μέσω των οποίων οι κάτοικοι της βυζαντινής αυτοκρατορίας έρχονταν σε επαφή με τις άλλες ομάδες των ατόμων. Οι επαφές αυτές δεν ήταν κάτι που συνέβαινε αποκλειστικά στο εσωτερικό της αυτοκρατορίας, αλλά και έξω από αυτήν, κατά την επαφή της με γειτονικούς λαούς. Στο δεύτερο μέρος περιγράφεται η αντιμετώπιση αλλόθρησκων και οι μη ελληνόφωνων πληθυσμιακών ομάδων από τους Βυζαντινούς στο εσωτερικό της αυτοκρατορίας.

Σιούλη Κατάκη, Ζ. 2013, Το πρωτογενές τελετουργικό δρώμενο της μουσικής, του χορού και του λόγου, *Archive*, 9, 30-37.

Η ιστορία, δεν απαθανατίζει μόνον τις μεγάλες στιγμές της ανθρωπότητας αλλά, παρακολουθεί τον άνθρωπο στη μακραίωνη πορεία του και καταγράφει το μόχθο, τις ιδέες και τις μικρές καθημερινές ανάγκες και πρακτικές του. Και είναι ακριβώς μέσα από τις ιστορικές μαρτυρίες, αλλά και από τις ιεροτελεστίες που αναζητούν οι ερευνητές στοιχεία για να ανασυνθέσουν την εικόνα του ανθρώπου και να αναδείξουν τα ιδιαίτερα

γνωρίσματα, επιτεύγματα και δρώμενα κάθε λαού και κάθε ιστορικής περιόδου. Σε ένα τέτοιο ερευνητικό πλαίσιο εντάσσεται και το παρόν δοκίμιο, το οποίο προσεγγίζει την έννοια της ταυτότητας, του τριφυούς και *πρωτογενούς τελετουργικού δρωμένου της μουσικής, του χορού και του λόγου* στην πορεία του από τους αρχαϊκούς έως τους νεότερους χρόνους.

Γκίνη, Ζ. 2013, Προϊστορική τέχνη: κεραμεική, τοιχογραφία, μεταλλοτεχνία, μνημειακή γλυπτική, *Archive*, 9, 38-46.

Η προσπάθεια ανάδειξης των στοιχείων της προϊστορικής τέχνης είναι μια διαδικασία *de facto* πολύπλοκη και απαιτεί συγκεκριμένες τυπολογικές και ειδολογικές κατατάξεις. Βάσει των παραπάνω, παρόν δοκίμιο εκτείνεται σε δύο επί μέρους ενότητες. Στην πρώτη περιγράφονται τρία προϊστορικά έργα -ένα κυκλαδικό αγγείο, μία μινωική τοιχογραφία και ένα μυκηναϊκό εγχειρίδιο- και αναδεικνύονται τα τεχνοτροπικά αλλά και πολιτισμικά τους χαρακτηριστικά. Στη δεύτερη ενότητα περιγράφεται ένα επιτύμβιο αττικό γεωμετρικό αγγείο και μία αχαϊκή αττική στήλη και επιχειρείται η ένταξή τους στο ιστορικό πλαίσιο της εποχής τους.

Βερνίκος, Ν. 2013, Το προσωρινό σύνταγμα διακυβέρνησης των Ιονίων Νήσων της 16ης Μαΐου 1799, *Archive*, 9, 47-56.

Τον μήνα Μάιο του 1802 ο τότε υπουργός των Εξωτερικών Ταλεϋράνδος υπέβαλε στον Βοναπάρτη πρώτο ύπατο, ακόμα, της Γαλλικής Δημοκρατίας, ένα υπόμνημα με το οποίο κάνει έναν απολογισμό των όσων συνέβησαν στην Επτάνησο Πολιτεία (*République Septinsulaire*) μετά την αποχώρηση των δημοκρατικών Γάλλων, στην περίοδο 1799-1802.Το ενδιαφέρον του υπουργού επικεντρώνεται στα γεγονότα του 1801, εποχή κατά την οποία μια εκλεγμένη λαϊκή σύνοδος, στην Κέρκυρα, προσπάθησε να ανατρέψει το ονομαζόμενο «βυζαντινό» σύνταγμα του 1800. Το σύνταγμα εκείνο ήταν ενταγμένο στη Σύμβαση της Κωνσταντινουπόλεως της 21 Μαρτίου 1800, που εγκαθίδρυε την «Επτάνησο Πολιτεία» στα πλαίσια μιας διεθνούς τάξεως.

Βερνίκος, Ν., Δασκαλοπούλου, Σ., Καλογερόπουλος, Κ. 2013, Το Κάστρο του Σοφικού, *Archive*, 9, 57-70.

Ο Δήμος Σολυγείας, στον οποίο έγινε η συγκεκριμένη επιθεώρηση, περιλαμβάνει τις πρώην κοινότητες Σοφικού, Κόρφου και Αγγελόκαστρου. Έδρα του Δήμου είναι το Σοφικό, 30 χλμ. ΝΑ της Κορίνθου. Η αρχαία Σολυγεία είναι η περιοχή στην οποία διαδραματίστηκε μία από τις σφοδρότερες μάχες του Πελοποννησιακού πολέμου το 425 ΠΚΕ. Οι ιστορικοί ταυτίζουν τη Σολυγεία με τον αρχαίο Δήμο Πέτρας, γενέτειρα των «Κυψελιδών».

Symeon Stylites: His three *Lives* as versions of history

Λέξεις κλειδιά: *christian ascetism, medieval history, Symeon Stylites, Theodoret bishop of Cyrrhus, άγιος Συμεών Στυλίτης, χριστιανικός ασκητισμός*

M. Mavrommati, (MA) in Medieval History

Abstract
Μια από τις πιο αμφιλεγόμενες θρησκευτικές προσωπικότητες των πρώτων Χριστιανικών αιώνων είναι ο άγιος Συμεών Στυλίτης. Οι ακραίες πρακτικές του σηματοδότησαν το κίνημα του χριστιανικού ασκητισμού και συνέβαλαν στην ορισμό του ως προτύπου αγιότητας την περίοδο εκείνη. Ωστόσο οι αγιογραφίες με θέμα τη ζωή του δε χρησίμευσαν μόνο ως μέσα για την αποτύπωση των πρακτικών του και την καθιέρωση της αγιότητας του, άλλα και ως καθρέπτες και ταυτόχρονα δημιουργοί κοινωνικών, πολιτικών και θρησκευτικών στερεοτύπων, ειδικά σε μια περίοδο που η Χριστιανική θρησκεία ακόμα διαμορφωνόταν σε μείζονα διάσταση της καθημερινής ζωής. Τέλος, τα αγιολογικά αυτά κείμενα δημιουργούνται σύμφωνα με τις πεποιθήσεις των συγγραφέων τους, δίνοντάς στο σημερινό αναγνώστη την ευκαιρία να προσεγγίσει ένα ιστορικό φαινόμενο από τρεις διαφορετικές σκοπιές.

Prologue
The focal point of the present essay is the three Lives of Symeon Stylites, a Syrian monk of the 5th century. Symeon was notorious to his contemporaries for his extreme ascetic practices that ensured a great reputation for him, in an expanded area, reaching Britain and Ethiopia.[1] His mortification practices brought a keen audience to him, even before he realized what made him even more popular, his ascent on a pillar. The sources give different numbers for the height of this column. Nevertheless, it is quite common to accept that it reached, at its final stage, 20 meters height (40 cubits).[2]

This treatise does not focus on the reasons for Symeon's ascent. These have been studied thoroughly, leaving us however still quite uncertain. That the ascent was a novelty in the mortification practices of those times is certain. His biographers try to explain his actions, each in a different way. Theodoret asserts that his decision was an attempt to avoid the crowds that were gathering around him and did not let him pray in peace. He also claims that this did not happen without "divine dispensation", and explains it as an action that would attract even the most unfaithful to the Christian truth, and convince them.[3][3] On the other hand, the writers of the Syrian Life claim that he wanted to please God through self-punishment.[4] In addition, by ascending to the pillar he would «awaken the world from the heavy torpor of its inhabitants and have the name of his divinity praised through his believers'.[5] Today, the theories concerning this action also vary. Was his ascent an imitation of ancient practices of those regions (φαλλοβατεις)?[6] Was it due to the specific features of

[1] *The Lives of Symeon Stylites*, Translated by Robert Doran, Foreword by Susan Ashbrook Harvey, Cistercian Publications,Calamazoo Michigan, 1992, pp. 69, 74 (Theodoret), p. 175 (Syriac).
[2] *The Lives of Symeon Stylites*, p.16-17.
[3] *Ibid*, pp. 75-76.
[4] *Ibid*, pp. 127-9
[5] *Ibid*, p. 180.
[6] *History of Asceticism in the Syrian Orient*, Arthur Voobus, C.S.C.O. Subsidia Tomus 17, Louvain, 1960, p. 214.

the Syrian idiosyncrasy that considered self-punishment and extreme imitation of Christ's life as the only means for purification?

Whatever the reasons for Symeon's behavior, the result was that he was very popular even at the very early stages of his "career". In this paper we will discuss the characteristics of his life and activity that attracted his fans' attention. We cannot depend only on his hagiographers' records concerning the direct reasons they give us for his popularity. It is not enough to take their word that the only reason he attracted such big crowds was his sanctity. It is sensible to assume that this wave of worship had its foundations in the people's needs and beliefs. The crowds adored him and paid their respects to him because he represented truths already known and accepted by them.

On this basis, these hagiographies are approached as an interaction of cultural-political-religious subjects: the hagiographers on the one hand and the crowds on the other. The hagiographers in each case represent an important part of the History, an «option” of it, as they are the ones who form it, by writing it, in regard to their personal and social features. As children of their times, they give a clear picture of their contemporary society through the way they choose to interpret the facts. Therefore in Symeon's case there are three different presentations of him, three different interpretations of his holiness, three different opinions regarding a famous personality, consequently three points of view, recorded at the same period, in the same area. Therefore, there are three different presentations of people's beliefs and thoughts.

The three sources are all contemporary hagiographies, by authors who had personal communication with Symeon, and eye-witness knowledge of the facts. The first one is «The Life of Symeon Stylites", by Theodoret, bishop of Cyrrhus, contained in "Φιλόθεος Ιστορία" ("Religious History"), and compiled in 444 AD. The "Religious History" contains the Lives of thirty Syrian saints of the 4th and 5th centuries, ten of whom were still alive when he was writing his work. It is written in Greek. The English text I have used is the translation of the "Sources Chretiennes" (Paris, 1977-9) edition, which was based on seventeen different manuscripts, dating from the 9th to the 14th century. The second source is *The Life and Daily Mode of Living of Blessed Symeon the Stylite*, supposedly by Antonius, one of his disciples. Date and provenance are unknown. It is also written in Greek. The text I used is the translation of the "Das Leben des heiligen Symeon Stylites" edition (Leipzig, 1908), an edition based on eleven manuscripts, dating from the 10th to the 15th century. The last source is *The Syriac Life of Saint Symeon Stylites*;, the "official life", described as "a long panegyric".[7] It is dated to 473 and written in Syriac. The writer is unknown, although some scholars believe that this Life was a work of his disciples. The English text is a translation of the Vatican manuscript (dated to 473AD).[8] There are also other manuscripts dated to the 5th and 6th centuries.

Theodoret's Life

The writer of the first Life available is Theodoret, bishop of Cyrrhus, in the province of Ephratensis. He was famous in his times for his activity both as a bishop and as a theologian.[9] These two features of his life appear in the text under the cloak of hagiography.

---

[7] Voobus, p. 209.

[8] *The Lives of Symeon Stylites*, pp. 45, 66. It seems that we actually have the authentic manuscript, or at least an apograph. Even if this is not the case, this is certainly a very early copy, written only 14 years after Symeon's death.

[9] *Theodoret as Exeget of the Old Testament*, G. W. Ashby, Grahamstown, 1972, p. 6.

Born in 393, he was dedicated to God from his birth, since his conception was thought to be a result of the prayers of a famous hermit and his mother's conversion from the worldly life.[10] After spending some time as a monk in a monastery in Apameia, he became a bishop in 423. From the beginning of his career he showed great interest and care for the hermits of his diocese.[11] He was also known for his missionary enthusiasm.[12] This appears as one of the prevalent characteristics of his hagiography of Symeon, as will be analyzed below. Close examination of the source shows that his main focal points were the converting activity of Symeon and the demonstration of his human nature. The second matter is in close relationship to Theodoret's participation in the Christological disputes of his times. This was a period of restlessness in the Church, with the controversies concerning the true nature of Christ dividing the theologians, the clergymen and the whole Empire. Nestorius, the patriarch of Constantinople, insisted on the completeness of Christ's humanity, disapproving of the use of the word "Θεοτόκος" (Mother of God) for Mary, and asserting that Christ was two distinct persons, since he had two natures. His rival, Cyril of Alexandria, representing the Alexandrian theological school, disagreed and became Nestorius' and the Antiochean school's main opponent. The Council of Ephesus in 431 deposed Nestorius and labelled him a heretic. The deposition of his followers, amongst who were Theodoret as well as other Antiochean theologians, followed some years after, by the Robber Council at Ephesus in 449. Although Theodoret finally condemned Nestorius in order to promote his restoration, evidence of his theological aspect is easily detected in the present source.

Theodoret mainly stresses two characteristics of Symeon's life. Firstly, the saint's human nature and its transgression through devotion to God. Symeon was a saint, but what made him a saint were not only his miracles, but also his endurance and power over his bodily wills. Secondly, stresses his converting action. This is also the reason he climbed on the pillar, to promote the proselytism of the "barbarians" as the non-initiates to Christianity are often called in the *Life*.

This ideal of the ascetic as the point where the human and the holy meet[13] is spread throughout the text and is one of its main characteristics. Its beginnings can be detected in earlier ascetic practices, such as primitivism. Life close to nature, combined with mortification, not only ensured true repentance[14] but also transformed suffering into treasure, with sufferers being honored both by men and God.[15] The monk was transcending the limitations of human nature through divine grace.[16] Theodoret gives an idea of his point of view right at the beginning of the *Life*, by describing the events that follow as "surpassing the human nature".[17] He aims at proving the human inside the holy, the earthly character of sanctity. As Jesus was a man, and had two distinguished natures, the human and the divine, so too was the saint above all human. This is the first aspect of Theodoret's hagiography. It seems at this first stage that the writer addresses the followers of Christianity, since they are

[10] *Ibid*, p. 5.

[11] *A History of the Monks of Syria* ("Religious History") by Theodoret of Cyrrhus; translated with an introduction and notes by R. M. Price. Imprint Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1985, p. xii.

[12] Ashby, p. 5.

[13] *Asceticism and society in crisis, John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*, Susan Ashbrook Harvey, London, 1990, p. 14.

[14] Voobus, p.27.

[15] *The Suffering Self, Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, Judith Perkins, London 1995, p. 206.

[16] *A History of the Monks of Syria*, p. xxxi.

[17] *The Lives of Symeon Stylites*, p. 69.

the ones who are educated in divine things and are ready to believe him. These are the ones who can understand that his holiness is exactly this, that he achieves the subordination of his weak body to the mind. By stressing the human features he makes his point successfully. When he describes Symeon's fast during Lent, he insists on underlining the natural results of such a hardship.[18] Symeon is not a saint because he goes through it without any difficulty, but exactly because he almost falls dead from the effort. His human nature is underlined as the most significant component of his sanctity. This is what always appears in front of him, in the form of temptation which he defeats by attaching a chain to his foot, while the other end is fastened on a rock. Another point that strengthens Theodoret's argument concerning Symeon's endurance is his patience in sustaining the inconvenience caused by insects in his skin, after an affliction by the chain.[19]

After an intervening section of describing the way of life, various events and miracles, Theodoret returns to the point of Symeon's physical endurance. The writer refers to his own admiration of the saint's personal strength, and records the practices Symeon follows and the results of their extremity in detail.[20]

His achievements are such that people wonder whether he is "a human or an incorporeal nature".[21] Symeon has to show his ulcer to the man who questions his humanity, and also assure him that he eats, in order to convince him about his human nature. Finally, by his death he demonstrates that he was human, leaving no doubts.[22]

The second point Theodoret stresses is Symeon's converting action. First of all, his ascent on the pillar was by God's will, so that the unfaithful would ask the reasons for this unusual action and "depart (from the spectacle) instructed in divine affairs".[23] This specific event, of standing on the pillar, was what "enlightened" the crowds of barbarians that came to see him- to such an extent that the tribes would fight in front of his pillar for his blessing.[24] The account is quite extraordinary in that the conversion stories are directly related to miracles as to that the miracle is the conversion itself. Symeon caused many conversions, together with the introduction of the monastic ideal to the Arabs.[25] Therefore, while there are only two narrations of miracles –both of which in connection to unfaithful Arabs- the narratives of facts in relation to his recognition as a saint by the "barbarians" are four.[26]

Although there are other features that Theodoret records (the imitation of Christ[27], his role as a mediator and adviser[28]) his persistence on these two, the converting action and the discipline of the body makes them the most important topics of discussion and demonstration in this source. This is not a coincidence; Theodoret's life was marked by the Christological controversies of his times. His whole ideology could not but appear in every aspect of his career, mainly in hagiography. The famous example of a saint who manages to surpass himself and the limitations of his nature would be the proof that the theologian

---

[18] *Ibid*, p. 73.
[19] *Ibid*, p. 74.
[20] *Ibid*, p. 81.
[21] *Ibid*, p. 82.
[22] *Ibid*, p. 83.
[23] *Ibid*, p. 76.
[24] *Ibid*, p. 78.
[25] Voobus, p. 222.
[26] *The Lives of Symeon Stylites*, Miracles: chapters 16, 18. Facts: chapters 14, 15, 20, 21.
[27] *Ibid*, p. 78.
[28] *Ibid*, p. 83.

needed in order to convince everyone about the truth of his theory. Therefore the hagiography in Theodoret's hands becomes something like a theological treatise.[29] Another element of Theodoret's life appearing in the text is the role of Symeon as a proselytizing spectacle. Theodoret was famous for his converting action, and this was his main care as a bishop. It could not surprise us that his attention was drawn to this aspect of Symeon's sanctity and this was what he chose to stress the most.

Antonius' Life:

In Antonius' Life there is a different approach. Similarities exist in a few points, namely the imitation of Christ and Symeon's legendary childhood –the resemblance with the prophets of the Old Testament.[30][30] There are also some references to his fame amongst the (unfaithful) Arabs,[31] though only superficially; these are not the points on which the hagiographer chooses to focus. The saint here appears as a more spiritual figure. The rebirth of the holy man after his introduction to the extreme practices and absolute dedication to God is symbolized by the dissolution of earthly links, initially his relation with his parents. By disappearing and not giving any information about his family when he is asked by the abbot,[32] as though it did not exist, Symeon frees himself from earthly bounds and prepares for a higher spiritual life. His devotion to God makes him a "teacher", regarding his relationship with the abbot,[33] a commonplace in hagiography. Therefore, his transition from the world to the service of God points out his transformation to a spiritual figure. Although this account is the most detailed one regarding Symeon's natural hardships and their results, these references seem to point at a presentation of his humanity other than the one we saw in Theodoret's case.

The text aims mainly at underlining the idea of wholeness that Symeon represented. This applies on two levels. First of all, Symeon "stands between God and the human kind".[34] As concerns the miracles he performed, he claims not to be the subject of his actions, but only the intermediary between God and men. Miracles are performed by God, not by the saint.[35] This is a natural consequence of his imitation of Christ. But Symeon is presented mostly as the link that unites the human and the animal worlds. His relation to the animals is one of protection and "reconciliation" with the human kind. Therefore, just after his removal from the monastery, he resides in a well full of serpents, scorpions and insects of every kind.[36] This place, which is described as full of "hordes of wild beasts", becomes his hermitage. Later on, in chapter 15, Symeon's power over the animal kingdom is revealed when a hind stands still at the hearing of his name. But his power appears also as a punishment when those who eat the unlucky hind become dumb, as a consequence of this sinful action.

The series of events that certify this conception of Symeon as uniting the human and the animal world goes on. The woman who swallows a serpent by mistake is saved and the serpent extracted by him, in chapter 16. This image is strengthened by his patience when he

[29] Further examination of the whole of Theodoret's hagiographical collection would prove or disprove the point I am trying to make here. But this could not be done in this essay, because my purpose is only to give some points of consideration –and focus specifically on the accounts concerning Symeon.

[30] *The Lives of Symeon Stylites*, pp. 41, 87, 89, 92.

[31] *Ibid,* pp. 94, 98.

[32] *Ibid*, pp. 88-89.

[33] *Ibid*, pp. 43, 91.

[34] *Ibid*, p. 43.

[35] *Ibid*, p. 92.

[36] *Ibid*, pp. 90-91.

allows and encourages the worms that eat his flesh to continue and "eat what the Lord has given to them".[37] These words seem to realize the conception of human as dust, returning to dust, and being consumed by worms. Nonetheless, it supports the saint's role as a continuation of the rural patron role. The rural patron is the force invoked in order to rearrange the natural relations between man and his environment. Symeon has exactly this function, first of all because of his special relation with nature. This relation enables him to control it by intervening whenever it is necessary. The natural elements recognize this power and obey to his will. The dragon referred in chapter 19 finds his cure lying in front of Symeon's enclosure. He stays there for three days, quiet like a sheep, waiting to be completely healed. Symeon's power applies to every worldly creature, and all this by the service of God. When he saves the area from drought[38] he functions exactly like the pagan gods, whose main responsibility was to maintain balance in natural phenomena for the sake of the crop. Finally, the "wholeness" that Symeon stands for is manifested in the description of his death: "the whole creation", men and animals, mourn.[39] Additionally, his corpse cannot be divided in order to be venerated because this would be opposite to the conception of him as the source of unity.[40]

Therefore, God is omnipotent through Symeon who has power over the natural elements - and the other way round. The combination of pagan beliefs with the Christian dogma must have been essential in this area and at this period, since the remains of pagan beliefs were still in existence. The latest pagan inscription found in the country-side around Antioch is dated to 367/8, while the earliest Christian is dated to 336/7.[41] The competition between the different perceptions of God bore syncretism, in order for Christianity to attract new fans.

Even though previous studies claim that during its Byzantine period Syria was an entirely Christian country,[42] it seems that modern scholars argue the opposite. H. Drijvers maintains that "the Syrian area has never been a cultural unity and therefore it has displayed a variety of religious traditions",[43] providing the examples of Heliopolis remaining pagan for a long time while Antioch was one of the first Christian centers. He also adds that the country side - which always follows the changes after some time- was Christianized during the 4th and 5th centuries, through the efforts of the monks and ascetics.[44] It is not hard to read between the lines if we keep in mind the position on which Symeon chose to raise his pillar: outside Antioch, a great commercial and cultural center. In addition, the pillar was on the road to Seih Barakat, the most important religious canter of the area, and very close to an old pagan temple. This raises questions not only regarding his supposed wish for "solitude", but also concerning economic benefits[45] and converting activity. This place must have been very popular amongst the pagans, and surely a man standing on a pillar would not escape notice.

[37] *Ibid*, p. 94.
[38] *Ibid*, p. 97.
[39] *Ibid*, p. 98.
[40] *Ibid*, pp. 45, 98.
[41] *A History of the Monks of Syria*, p. xix.
[42] *History of Syria*, Philip K. Hitti, London, 1951, p. 363.
[43] *East of Byzantium: Syria and Armenia in the formative period*, Edited by Nina Garsoian, Thomas Mathews, Robert W. Thomson, Washington DC, 1982, p. 35
[44] *East of Byzantium*, p. 36.
[45] Initially, my thoughts concerning the meaning of the site's choice arose during a seminar about *The price of sanctity: The economics of Cult and Pilgrimage in Late Antiquity* in a talk titled Solitary or Celebrity? Simeon Stylites and the pillar at the crossroads by Emma Loosley. (University of Manchester, 12 February 2005) This is also where I got the topographical information.

A *Life* based on the hermit's relation to the natural elements, echoing the pagan rural gods, certainly had place in this setting.
Since Christianity "spread among people whose links with natural society were loose, whereas it was slow in spreading among peasantry",[46] it would not be a mistake to interpret the use of the pillar as phallic symbolism. This connection would accelerate the acceptance of the new religion[47] in the countryside. The creation of saints who would carry on the ancient pagan traditions aimed at bringing the peasants close to Christianity, since the saint-cult could flourish away from the Church and its sacraments therefore develop amongst Bedouins, pagans and Christians.[48]

There is a point though that seems not to agree with the theory presented above: the language in which the *Life* was written. The fact that the writer chose Greek means two things: first, that he was educated; second, that he was addressing educated audience. In Theodoret's case, the use of Greek is in step with the purposes of his work. The peasants probably could not care less about the natures that existed inside Christ. Such conversations were a privilege of the educated and flourished among the clergy. Therefore, Theodoret wrote in order to convince this group of people about his ideology concerning the human and the divine inside Christ. This seems to make sense, as the approach coincides with the objective. But what about Antonius' case? If he wanted to appeal to the peasantry, he would have used vernacular language, for them to understand. Instead he wrote in Greek, for the higher classes to read; yet the higher classes were supposed to have been already initiated to Christianity in this area by this time, if one accepts the arguments in the previous paragraph. Do we have here a document that proves this (partially or wholly) wrong?

Syriac Life

This problem does not exist as far as the Syriac Life is concerned. Here the language is vernacular, which means the work was written for a wide audience. As a consequence, it could be expected that the interests of the laity are more emphasized. There are of course the elements of the two previous hagiographies, namely the connection of the saint with the natural environment and the relation between body and spirit, as well as Symeon's proselytizing activity. Nonetheless, his image as a judge and punisher is my focal point of this examination.

Many miracles are connected with Symeon's power over the animal world.[49] In some instances, he has control over natural phenomena, such as drought.[50] The appearance of wild beasts close to the unfaithful people of Lebanon is explained as the consequence of their worship of the idols. Symeon saves them from nature's anger by converting them.[51] His miracles instigate large numbers of unbelievers to conversion.[52] These points are all common with the other two hagiographies. The theme of bodily wills and spiritual predominance over them appears here once again.[53] His endurance puts him amongst the great figures of the Old Testament - Moses, Elijah and Daniel- all of whom Symeon surpasses.[54] This is where the writer, by connecting Symeon with all these persons, justifies

[46] *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, J. S. Triminghan, London, 1979. p. 206.
[47] *The Lives of Symeon Stylites*, see references in p. 31. Also, Voobus, p. 214.
[48] Triminghan, p. 233.
[49] *The Lives of Symeon Stylites*, pp. 115, 119, 140, 166, 167, 168.
[50] *Ibid*, p. 155.
[51] *Ibid*, pp. 141-143.
[52] *Ibid*, p. 159.
[53] *Ibid*, pp. 129-135.
[54] Ibid, pp. 176-178.

his ascent on the pillar, as a continuation of older practices. This is a common place in all three hagiographies; whether it reflects the common belief or the writers of the Lives were influenced from each other it is difficult to say. The main point, in the end, is that he is thought to be a successor to the Holy men of the Old Testament by all of the social classes represented in these three *Lives*.

The uniqueness of the Syriac Life rests in the dominance of Symeon's image as an organ of divine justice upon human wrong. Symeon is the defender of the poor against abuse. God's will –the care of the poor- is realized through the saint's interposition. Imitating Christ, he cherishes the weak by providing them with food, and following His commands he gives his fortune to the poor.[55] His presence as an ambassador of God's wills has three dimensions: he supports the poor; he preserves divine order on earth, through control of the Church and spreading of its doctrine; and he punishes injustice. The elements of protection and punishment especially appear throughout the text, consecutively. Probably these features were what made him famous amongst the peasantry, since this *Life* is the one addressing a larger audience. Therefore, it lays emphasis on what mostly interested the common people; consequently in this text we have more evidence concerning the reasons of his fame.

Initially, a divine command to "be concerned about the poor and the oppressed" urges him to ascetic life.[56] Here Symeon appears as a social revolutionary, following closely the steps of Christ by focusing on the salvation of "those who suffer violence cruelly at the hands of their fellow men". This seems to be a much more complete image of imitation of Christ than the ones we have seen previously, since now it actually concentrates on Christ's beliefs and action, rather than His miracles, as happens with the other Lives. The perfect imitation of Christ agrees absolutely with "the essential continuity in Syrian asceticism going back to the example of Christ" and following step by step the Gospel writings.[57] The clearest evidences of this role are the cases of him intervening for the sake of the poor, regarding high taxation. We are informed that about three hundred Antiocheans came to him, to ask his interposition concerning the matter, and in another case many came from the region of Nicopolis.[58] This happened because it was common knowledge that "his word was acceptable both to the great and small".

His influence is once again stressed in chapter 106, when the writer informs us about his fame not only among the ordinary, lay people, but also among the royal courts, both in the East and the West. This authority gives him the right even to threaten emperor Theodosius, in order to fulfill the people's request for justice and to satisfy divine will.[59] Modern scholars explain this authority through the "performative nature" of ascetic practices. Through mortification and self-marginalization the ascetic obtains the power of an intermediary.[60] Since he is both a part of the society and outside it, he is invested with a balancing authority, serving on the one hand the humans and on the other God.[61] This comes in absolute opposition to the ascetics' supposed will to obey God completely, without external annoyances and to retire from society. The ascetic practice leads to exactly the opposite result, the perception of them as someone between earth and Heaven, someone who can

[55] Ibid, pp. 109-110.
[56] *Ibid*, pp. 126-127, also p. 138.
[57] *A History of the Monks of Syria*, p. xxi. *The Lives of Symeon Stylites*, p. 25.
[58] *The Lives of Symeon Stylites*, pp. 135-137.
[59] *Ibid*, pp. 190-191.
[60] *The emergence of monasticism, From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Marilyn Dynn, Oxford, 2000, p. 20.
[61] *A History of the Monks of Syria*, p. xxviii.

“fix” the injustices of the world and protect the flock in the name of God.[62] The ascetic is thought to be part of the community, and as a rule belongs to the poor and the weak,[63] therefore his main care is their patronage.

More than protector, Symeon is a judge. It is not so common in hagiography for the saint not to forgive the sinners. In his case, the punishment falls mainly to the powerful who exploit the poor population but also on those who threaten the Church of Christ. Even the monk, who tests him in the monastery, at the early stages of his career, suffers the consequences through divine penalty.[64] The concept of justice is spread throughout the whole narration. First of all, the abovementioned officers responsible for high taxation are all punished. Secondly, in an ambiguous account of some poor man’s field being destroyed and consequently leaving him hungry, the culprit is equally punished (chapter 39). Thirdly, a deacon who makes a joke about Symeon and his supposed possessions drops dead some days after as a result of this sacrilege (chapter 92). Similarly, the penalty comes in cases of faithlessness, uncovering Symeon’s converting activity, as in the event of the punishment of the fire-worshipper, whose misfortunes turned many to Christianity.[65] In the incident I have mentioned above related to the Lebanese, the wild beasts come to them as a result of their atheism –in this case Symeon intervenes in order to make the reason of the punishment known and to restore order. He also mediates to protect the flock,[66] accomplishing the instructions he had got at the beginning of his ascetic career, to fight for the interests of the Christian Church.[67]

Epilogue

The *Syriac Life* can be seen as a combination of the two others, with the element of judgement added. Both Symeon as an extreme personality, and the social components that lead to the birth of the ascetic practices, could be studied endlessly. The present essay attempts only an epigrammatic demonstration of the factors that contributed to his fame, mainly concerning the rural population. It seems that the *Syriac Life* and Antonius’ account provide us with more evidence than Theodoret does regarding this social class. Although, as it has been asserted previously, those who write History are the ones who form it, therefore we mostly have personal statements rather than objective descriptions, it is feasible to read through the lines and reconstruct «reality” to some extent. And in «reality”, the features of the acting masses.

Bibliography

Sources:

A History of the Monks of Syria, (Religious History) by Theodoret of Cyrrhus; translated with an introduction and notes by R. M. Price. Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan. 1985.

The Lives of Symeon Stylites, Translated by Robert Doran, Foreword by Susan Ashbrook Harvey, Cistercian Publications, Kalamazoo Michigan, 1992.

Secondary:

Ashbrook- Harvey, Susan, *Asceticism and society in crisis, John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*, London, 1990.

[62] Harvey, pp. 13-14.
[63] *The Byzantine Saint*, edited by Sergei Hackel, London, 1981, p. 28.
[64] *The Lives of Symeon Stylites*, p. 113.
[65] *Ibid*, pp. 153-155.
[66] *Ibid*, pp. 147-149.
[67] *Ibid*, p. 127

Ashby, G. W., *Theodoret as Exegete of the Old Testament*, Grahamstown, 1972.
Dynn, Marilyn, *The emergence of monasticism, From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford, 2000.
Hackel, Sergei , (ed), *The Byzantine Saint*, London, 1981.
Hitti, Philip K., *History of Syria*, London, 1951.
Perkins, Judith, *The Suffering Self, Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, London 1995.
Garsoian, Nina, *et al*. (eds), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the formative period*, Washington DC, 1982.
Triminghan, J. S., *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London, 1979.
Voobus, Arthur, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, C.S.C.O. Subsidia Tomus 17, Louvain, 1960.

***Additional Bibliography**:*

Binns, John, *Ascetics and Ambassadors of Christ, The Monasteries of Palestine 314-631*, Oxford, 1994.
Brown, Peter, *The Cult of the Saints, Its Rise and function in Latin Christianity*, Chicago, 1981.
Brown, Peter, The Body and Society, New York, 1988.
Jotischky, Andrew, *The Perfection of Solitude*, Pennsylvania, 1995.

Φιλοσοφία

Η ηθική φιλοσοφία του Τόμας Χομπς

Λέξεις κλειδιά: *homo homini lupus, selfish system, αγγλοσαξονικός εμπειρισμός, Λεβιάθαν, νεοπλατωνική σχολή του Cambridge*

Π. Βενετοπούλου, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο

Abstract

Thomas Hobbes, born in 1588, lived through one of the most turbulent periods in European history, and it is no surprise that his theories speak pessimistically of human nature. In 1610 he met Francis Bacon and was fascinated by Galileo's views on dynamics. He met Galileo in 1636 and was convinced that he had to transfer these ideas to a system of social philosophy. In 1651 he wrote *Leviathan* or the *Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, which is his most important work. Hobbes argues that man is not good by nature, but he is by nature a selfish hedonist. The fact that human motives are driven, by their very nature, by self-interest, could have devastating consequences. When people remain uncontrollable, guided by their inner dynamics, they will destroy each other. In order to maintain social peace, Hobbes creates Leviathan.

Ο φιλόσοφος Thomas Hobbes που γεννήθηκε το 1588 έζησε σε μια από τις πιο ταραγμένες περιόδους της ευρωπαϊκής ιστορίας, και έτσι δεν πρέπει να μας εκπλήσσει το γεγονός ότι οι θεωρίες του μιλούν απαισιόδοξα για την ανθρώπινη φύση. Το 1610 γνώρισε τον Francis Bacon και γοητεύτηκε από τις απόψεις του Γαλιλαίου για τη δυναμική. Συνάντησε τον Γαλιλαίο το 1636 και πείστηκε πως έπρεπε να μεταφέρει αυτές τις ιδέες σε ένα σύστημα κοινωνικής φιλοσοφίας.[1] Το 1651 γράφει τον *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*,[2] που αποτελεί και το σπουδαιότερο έργο του. Ο άνθρωπος δεν έχει αγαθή φύση, υποστηρίζει ο Hobbes, αλλά είναι εκ φύσεως ένας εγωιστής ηδονιστής. Το γεγονός ότι τα ανθρώπινα κίνητρα οδηγούνται, σύμφωνα με τη φύση τους, από προσωπικό συμφέρον, θα μπορούσε να είχε καταστροφικές συνέπειες. Όταν οι άνθρωποι παραμείνουν ανεξέλεγκτοι, καθοδηγούμενοι από την εσωτερική δυναμική τους, θα αλληλοκαταστραφούν. Για να διατηρηθεί η κοινωνική ειρήνη, ο Hobbes δημιουργεί ένα τέχνασμα: τον *Leviathan.* Ο *Leviathan* είναι το Κράτος,[3] είτε με τη μορφή της απόλυτης μοναρχίας, είτε με τη μορφή της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας. Το σημαντικό στοιχείο είναι ότι αυτό το Κράτος έχει το μονοπώλιο της βίας και της απόλυτης εξουσίας.[4] Ως ανταπόδοση, το Κράτος ασκεί αυτή την απόλυτη εξουσία με μοναδικό σκοπό τη διατήρηση της κοινωνικής ειρήνης: «*Ιδού, λοιπόν, η γένεση εκείνου του μεγάλου Λεβιάθαν, ή μάλλον (για να μιλήσουμε με μεγαλύτερο σεβασμό) εκείνου του θνητού θεού, στον οποίο οφείλουμε, ύστερα από τον αθάνατο θεό, την ειρήνη και την διαφέντεψή μας*».[5]

Ο Hobbes, που πέθανε το 1679, θεωρείται από τους πιο σημαντικούς φιλοσόφους του φυσικού δικαίου κατά τον 17ο αι. και άσκησε τεράστια επιρροή στις αγγλοσαξονικές πολιτικές, κοινωνικές και οικονομικές θεωρίες.

[1] Windelband and Heimsoeth 1995, 173.
[2] Windelband and Heimsoeth 1995, 149.
[3] Μεταξόπουλος 1989, 77.
[4] Hobbes 1989, 240-241.
[5] Hobbes 1989, 241.

Η ηθική φιλοσοφία και το «selfish system» του Thomas Hobbes

Η ηθική φιλοσοφία του Hobbes (ή «selfish system»,[6] όπως επεκράτησε να λέγεται αργότερα) χαρακτηρίζεται από έναν ηθικό νατουραλισμό,[7], που ξεκινά από την κεντρική παραδοχή ότι η ανθρώπινη φύση καθορίζεται ουσιαστικά από εγωιστικά κίνητρα. Ο Άγγλος φιλόσοφος υποστηρίζει ότι το κύριο καθοριστικό γνώρισμα της ανθρώπινης φύσης είναι ο εγωισμός ή η ορμή της αυτοσυντήρησης, που αποτελεί μία απλή και αυτόνομη αρχή για την εξήγηση όλων των βουλητικών εκδηλώσεων. «*Η υλιστική μεταφυσική και η αισθησιοκρατική ψυχολογία δίδασκαν ότι αυτή η ορμή της αυτοσυντήρησης είναι προσανατολισμένη στη διατήρηση και την προαγωγή της ατομικής ύπαρξης. Όλα τα άλλα μέσα αποτελούν απλώς μέσα για την επίτευξη του ανώτατου υλικού σκοπού. Σύμφωνα με αυτή την αρχή, για τον άνθρωπο ως φυσικό ον δεν υπάρχει άλλος γνώμονας για την εκτίμηση των πραγμάτων παρά μόνον η ωφέλεια ή η ζημιά που προκύπτει από αυτά*».[8] Συνεπής υποστηρικτής αυτής της διδασκαλίας, που για πολλούς επαναλαμβάνει με νέους τεχνικούς όρους τη φιλοσοφία του Επίκουρου, ο Hobbes θεωρεί ότι το μοναδικό δυνατό περιεχόμενο της ανθρώπινης βούλησης είναι η ωφέλεια ή η βλάβη του ατόμου. Επομένως το κριτήριο της ηθικής πράξης εξετάζεται καθαρά μέσα από ένα ωφελιμιστικό και ψυχολογικό πρίσμα, και τελικά αυτό το ηθικό κριτήριο δεν ανταποκρίνεται μόνο σε κάτι γενικά παραδεκτό, αλλά και στην ανάγκη να θεμελιωθεί η ηθική σε καθαρά εμπειρικές-ψυχολογικές και όχι σε μεταφυσικές βάσεις[9].

Ο Hobbes θέτει τα κριτήρια της ηθικής αξιολόγησης μέσα στον άνθρωπο, και ταυτόχρονα με βάση τις ανάγκες του ανθρώπου ως κοινωνικού όντος. Η εγκόσμια ευδαιμονία δεν έγκειται στην ηρεμία ενός ικανοποιημένου πνεύματος, γιατί δεν υφίσταται κανένας απώτατος μεταφυσικός σκοπός (*finis ultimus*) και κανένα ύψιστο αγαθό (*summum bonum*): «*Η ευδαιμονία είναι η διαρκής πορεία της επιθυμίας από το ένα αντικείμενο στο άλλο, όπου η απόκτηση του πρώτου δεν είναι παρά ο δρόμος για το επόμενο. Αυτό οφείλεται στο ότι σκοπός της ανθρώπινης επιθυμίας δεν είναι μια μοναδική και στιγμιαία απόλαυση, είναι αντίθετα η εξασφάλιση της ικανοποίησης και των μελλοντικών επιθυμιών διαπαντός. Συνεπώς, οι θεληματικές πράξεις και οι διαθέσεις όλων των ανθρώπων τείνουν όχι μόνο στην κατάκτηση, αλλά και στην εξασφάλιση μιας ευτυχισμένης ζωής*».[10] Οι διαφορές πηγάζουν αποκλειστικά από την ποικιλία των παθών των ανθρώπων, αλλά και από τη διαφορετική γνώση και γνώμη του καθενός. Η ευδαιμονία που περιγράφει ο Hobbes δεν είναι απόλαυση της ηδονής, αλλά απόκτηση δύναμης, ασίγαστη επιθυμία για ισχύ που εξασφαλίζει τη δυνατότητα ικανοποίησης κάθε επιθυμίας και σταματά μόνο με τον θάνατο.[11]

Κάθε άνθρωπος, σύμφωνα με τον Άγγλο φιλόσοφο, δεν έχει άλλη επιλογή από το να συσσωρεύει δύναμη για να διασφαλίζει την αυτοσυντήρησή του, εξαιτίας του φόβου ότι, αν δεν το κάνει ο ίδιος, θα το κάνει κάποιος άλλος, και έτσι θα βρεθεί στο έλεος του άλλου. Η φύση, βέβαια, έχει κάνει τους ανθρώπους ίσους ως προς τις ικανότητες του σώματος και του νου, διότι και ο πιο αδύναμος έχει τη δύναμη να σκοτώσει τον δυνατότερο, είτε με

[6] Windelband and Heimsoeth 1995, 207.

[7] Windelband and Heimsoeth 1995, 147.

[8] Windelband and Heimsoeth 1995, 210.

[9] Windelband and Heimsoeth 1995, 307.

[10] Hobbes 1989, 169.

[11] Ο Hobbes (1989, 170) συνεχίζοντας γράφει ότι «*Η αιτία αυτής της διάθεσης δεν είναι πάντοτε ότι ο άνθρωπος προσδοκά απολαύσεις μεγαλύτερες από όσες έχει ήδη δοκιμάσει ή ότι δεν μπορεί να ικανοποιηθεί με μία μέτρια ισχύ. Είναι ότι δεν μπορεί να σιγουρέψει την ισχύ και τα μέσα για την ευζωία, που επί του παρόντος διαθέτει, χωρίς να τα αυξήσει…*».

δόλο είτε συνασπισμένος με άλλους. «Πράγματι η σωφροσύνη δεν είναι παρά εμπειρία που σε ίσο χρόνο κατανέμεται εξίσου σε όσους ανθρώπους ασχολήθηκαν εξίσου με τα ίδια πράγματα. Εκείνο που ίσως κάνει μια τέτοια ισότητα να φαίνεται απίστευτη, δεν είναι παρά η έπαρση κάποιων για τη σοφία τους»[12]. Αυτή η ισότητα ικανοτήτων γεννά και ίσες ελπίδες για την επίτευξη των σκοπών των ανθρώπων. Κατ' αυτόν τον τρόπο, αν δύο άνθρωποι «επιθυμούν το ίδιο πράγμα, χωρίς εντούτοις να μπορούν αμφότεροι να το αποκτήσουν, γίνονται εχθροί. Και στην πορεία προς το σκοπό τους (που είναι κυρίως η αυτοσυντήρηση, αλλά και ενίοτε η ευχαρίστησή τους μόνο) προσπαθούν να καταστρέψουν ή να υποτάξουν ο ένας τον άλλο».[13] Οι πρωταρχικές αιτίες διαμάχης που προέρχονται από τη φύση του ανθρώπου είναι τρεις: ο ανταγωνισμός, η δυσπιστία και η δόξα. Η φύση διαιρεί τους ανθρώπους και τους προτρέπει να αλληλοσυγκρούονται και να αλληλοεξοντώνονται. Στην ουσία, ο αχαλίνωτος στη φυσική κατάσταση εγωισμός πρέπει να πειθαρχηθεί από μία ανώτερη ρυθμιστική αρχή, έτσι ώστε να συμπέσει η ατομική ωφέλεια με την ωφέλεια του συνόλου.[14]

Αυτή η ανώτερη ρυθμιστική αρχή πηγάζει από τη φύση. Ο νόμος της φύσης (*lex naturalis*) είναι μια εντολή ή ένας γενικός κανόνας, που έχει ανακαλυφθεί μέσω του λόγου και δεν επιτρέπει στον άνθρωπο να προχωρήσει σε μία πράξη που θα είναι καταστροφική για τη ζωή ή που θα τον στερήσει από τα μέσα συντήρησής της. Η επιστήμη των νόμων της φύσης είναι, σύμφωνα με τον Άγγλο φιλόσοφο, η μοναδική αληθινή ηθική φιλοσοφία, είναι η επιστήμη για την αμοιβαία συναναστροφή και την κοινωνία του ανθρώπινου είδους. «*Τα πάθη που ωθούν τους ανθρώπους προς την ειρήνη είναι ο φόβος του θανάτου, η επιθυμία των πραγμάτων που απαιτούνται για μια άνετη διαβίωση και η ελπίδα ότι αυτά θ' αποκτηθούν με την εργατικότητα. Ο ορθός λόγος προβάλλει τους κατάλληλους όρους για ειρήνη, έτσι ώστε οι άνθρωποι να οδηγηθούν σε συμφωνία. Αυτοί οι όροι αποκαλούνται, αλλιώτικα, Νόμοι της Φύσης…*».[15] Το φυσικό δικαίωμα που προκύπτει, σύμφωνα με τον Hobbes, από τον ορθό λόγο είναι η ελευθερία που διαθέτει κάθε άνθρωπος να χρησιμοποιήσει την ισχύ του κατά βούληση για να συντηρήσει τη ζωή του και κατ' ακολουθία η ελευθερία να κάνει οτιδήποτε που κατά τη λογική του κρίση θα θεωρήσει κατάλληλο μέσο για αυτόν τον σκοπό.

Βέβαια, «το άλυτο για κάθε ωφελιμιστική ηθική πρόβλημα είναι πώς να συμβιβάσει τη φιλαυτία με την αλληλεγγύη και την αμοιβαιότητα, τον εγωισμό με την αυτοθυσία που είναι αναπόσπαστη από την έννοια της αρετής».[16] Για να απαντήσει σε αυτό το «άλυτο πρόβλημα», ο Hobbes ξεκινά με τον νόμο της φύσης, που ορίζει ότι οι άνθρωποι οφείλουν να τηρούν τις συμβάσεις τους. Αυτός ο νόμος της φύσης αποτελεί το θεμέλιο και την απαρχή της δικαιοσύνης. Όταν έχει συναφθεί μία σύμβαση, η παραβίασή της είναι άδικη, και ως εκ τούτου η μη τήρηση μιας σύμβασης αποτελεί τον ορισμό της αδικίας. Οτιδήποτε δεν είναι άδικο, είναι δίκαιο. Για να αποκτήσουν νόημα τα ονόματα δίκαιο και άδικο πρέπει τελικά να υπάρξει το καταφύγιο μιας εξαναγκαστικής εξουσίας, που επιβάλλει σε όλους εξίσου την τήρηση των συμβάσεων, απειλώντας τους με τιμωρία μεγαλύτερη του οφέλους που προσδοκούν να αποκομίσουν από την αθέτησή τους.[17] Η φύση της δικαιοσύνης έγκειται στην τήρηση έγκυρων συμβάσεων, η οποία δεν αρχίζει παρά με τη σύσταση

[12] Hobbes 1989, 193.
[13] Hobbes 1989, 194.
[14] Παπανούτσος 1949, 103.
[15] Hobbes 1989, 198.
[16] Παπανούτσος 1949, 103.
[17] Hobbes 1989, 213.

πολιτικής εξουσίας. Το *homo homini lupus*, που διατυπώνει ο Hobbes, αναθέτει τελικά στην πολιτεία, ως έκφραση του ορθού λόγου, την εξουσία και τη δύναμη να το περιορίσει.[18]

Ο αντίλογος στον Hobbes

Πολλά γόνιμα ερεθίσματα για τη συζήτηση των ηθικών προβλημάτων ξεκίνησαν από τον Hobbes. Το *selfish system* του Άγγλου φιλοσόφου επέδρασε ως διαρκές κέντρισμα. Η αναγωγή όλων ανεξαίρετα των βουλητικών εκδηλώσεων στην αρχή της αυτοσυντήρησης προκαλούσε ηθική αγανάκτηση, αλλά και θεωρητικές αντιρρήσεις. Η ηθική φιλοσοφία του Hobbes έθεσε προβλήματα, που πολλά από αυτά δεν έχουν χάσει την επικαιρότητά τους στην ηθική προβληματική. Για παράδειγμα, η αρχέγονη ανθρώπινη φύση είναι εγωιστική ή αλτρουιστική; Πώς συμβιβάζεται το ατομικό με το γενικό καλό και ποιο πρέπει να έχει προτεραιότητα;[19] Στα περισσότερα από τα προβλήματα, που έθεσε ο Άγγλος φιλόσοφος, προσπάθησαν να απαντήσουν, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, νέες ηθικές θεωρίες, «πολλές από τις οποίες διαμορφώθηκαν λίγο-πολύ ως συνέχεια και αντίδραση στη φυσιοκρατική ηθική του Hobbes».[20]

Πρώτη άρχισε να αντιμάχεται τις θέσεις του Hobbes η νεοπλατωνική σχολή του Cambridge, με κυριότερους εκπροσώπους τον Ralph Cudworth (1617-1688) και τον Henry Moore (1614-1687), που αντέδρασαν σε ό,τι θεωρήθηκε ηθικός υποκειμενισμός του Hobbes.[21] Οι συγκεκριμένοι φιλόσοφοι πίστευαν ότι το δίκαιο και η ηθικότητα αποτελούν πρωταρχικά και άμεσα αιτήματα της φύσης, σε αντίθεση με τον Hobbes που πίστευε ότι πηγάζουν από την «κοινωνική θεσμοθεσία».[22]. Το αγαθό είναι *φύσει* και όχι *θέσει* αγαθό, όπως πίστευε ο Hobbes. Ο ηθικός νόμος πίστευαν ότι είναι άρρηκτα δεμένος με την «*εσώτατη φύση της πραγματικότητας», η οποία απορρέει από τον θεό. Έτσι υπερασπίζονταν «τη χριστιανική-θεϊστική μετάπλαση της παλαιάς στωικής-πλατωνικής διδασκαλίας*».[23]

Με τη συνάρτηση των φυσικών δικαιωμάτων με τον φυσικό νόμο ο John Locke (1632-1704) συνεχίζει να περπατά στον δρόμο του Hobbes, ταυτόχρονα όμως απομακρύνεται, καθώς αποδέχεται κάποιες μεταφυσικές αρχές της ηθικής, που τις ονομάζει θεό, κράτος ή κοινή γνώμη. Η ηθική για τον Locke είναι η κύρια επιστήμη και η μεγαλύτερη υπόθεση των ανθρώπων.[24] Η ύπαρξη κανόνων δεν προϋποθέτει μόνον ένα νομοθέτη, αλλά και το γεγονός ότι αυτός έχει τη δύναμη να αμείβει την τήρηση των κανόνων και να τιμωρεί την παράβασή τους, γιατί μόνον η προσδοκία αυτών των συνεπειών μπορεί, κατά τον Locke, να επηρεάσει την βούληση σχετικά με κάποιο νόμο. «Ο φιλόσοφος πίστευε ότι οι απόψεις του αυτές δεν αποκλίνουν από το κοινό αίσθημα (common sense) του μέσου ανθρώπου, πίστευε επίσης ότι το ίδιο ισχύει και για την άποψή του με τις τρεις αρχές (Instanzen) που, κατά την κρίση του, έχουν αξία νομοθετικής αυθεντίας: την κοινή γνώμη, το κράτος και το θεό. Στην ανώτατη από αυτές τις αρχές, τον θεό, εντόπιζε κάποια σημεία επαφής με τα κατάλοιπα της καρτεσιανής μεταφυσικής που διατηρούνταν ακόμη στον εμπειρισμό του. Ο νόμος του θεού είναι ο νόμος της φύσης. Το περιεχόμενό του όμως είναι τέτοιο ώστε, σύμφωνα με τη φυσική τάξη που όρισε ο θεός, μερικές πράξεις έχουν βλαβερά επακόλουθα και μερικές άλλες ωφέλιμα, και γι’ αυτό εκείνες απαγορεύονται ενώ αυτές

[18] Παπανούτσος 1949, 103.
[19] Δραγώνα-Μοναχού 1995, 107.
[20] Δραγώνα-Μοναχού 1995, 107.
[21] Δραγώνα-Μοναχού 1995, 107.
[22] Οι Windelband and.Heimsoeth (1995, 212) επιπλέον γράφουν ότι «*Και οι δύο πλευρές αντιπαραθέτουν στη θεολογική-δογματική θεμελίωση της πρακτικής φιλοσοφίας τον lex naturalis*».
[23] Windelband and.Heimsoeth 1995, 296.
[24] Locke χ.χ., 256.

επιβάλλονται. Έτσι ο ηθικός νόμος αποκτά μεταφυσικές ρίζες, χωρίς παράλληλα να χάνει το ωφελιμιστικό περιεχόμενό του».[25]

Ο Locke με τα ωφελιμιστικά στοιχεία της ηθικής του επηρεάζει τον Richard Cumberland (1637-1718), που αξιολογεί τις ανθρώπινες πράξεις ανάλογα με την προαγωγή του γενικού καλού. Ο Cumberland θεωρούσε ότι η κοινωνικότητα του ανθρώπου είναι εξίσου πρωταρχικό στοιχείο με τον κατά Hobbes εγωισμό του.[26][26] Ο άγγλος φιλόσοφος πίστευε ότι ενώ ο εγωισμός στόχο έχει το ατομικό καλό, τα αλτρουιστικά κίνητρα αποβλέπουν στο καλό του συνόλου, που χωρίς αυτό είναι ανέφικτο και το ατομικό καλό. «Η διαπλοκή αυτή του ατομικού καλού με το καλό του συνόλου, η οποία κατά τον Hobbes βασίζεται στην ορθή ανθρώπινη γνώση, είναι κατά την άποψη του Cumberland καθορισμένη από τον θεό…»[27]. Οι οπαδοί της ηθικής αίσθησης (moral sense) ή του ηθικού συναισθήματος υποστήριζαν ότι υπάρχει στον άνθρωπο μία ηθική αίσθηση που δεν τον κατευθύνει σε εγωιστικές πράξεις αλλά στο γενικό καλό. Ο Anthony Earl of Shaftesbury (1671-1713), μαθητής και φίλος του Locke, στα δοκίμιά του με τον συλλογικό τίτλο *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* αναφέρει μεταξύ άλλων ότι υπάρχει μία ικανότητα ένα είδος φυσικού «γούστου» (taste), ένα ηθικό αίσθημα, που έχει τις ρίζες του μέσα στην ίδια τη φύση του ανθρώπου.[28] Ο Άγγλος δοκιμιογράφος, διαμόρφωσε μία ιδέα της τελειότητας, σύμφωνα με την οποία η ηθικότητα ταυτίζεται με την αληθινή και φυσική ουσία του ανθρώπου και επομένως με τη γνήσια ευτυχία. Το ηθικό, σύμφωνα με τον Shaftesbury, είναι η τέλεια ανάπτυξη των φυσικών καταβολών του ανθρώπου.[29] Ο Shaftesbury δεν συμφωνεί με τον Hobbes, ο οποίος θεωρεί τον εγωισμό πρωταρχικό γνώρισμα του ανθρώπου, αλλά φαίνεται να συμφωνεί με τον Cumberland στο ότι οι αλτρουιστικές τάσεις είναι πρωταρχικές και έμφυτες στον άνθρωπο. Διατυπώνει έτσι μία ηθική στηριγμένη στο συναίσθημα, η οποία αποβλέπει στην ατομική ηθική τελείωση μέσα από την καλλιέργεια και την ανάπτυξη των ατομικών δεξιοτήτων.[30]

Την ίδια εποχή, ο Francis Hutcheson (1654-1747), ο ιδρυτής της λεγόμενης σκωτικής σχολής, μιλά για μια ειδική «ηθική αίσθηση». Ο Hutcheson γενικεύει τον όρο «αίσθημα» για να συμπεριλάβει μέσα του, εκτός από τα αισθήματα των πέντε εξωτερικών αισθήσεων, άλλες έξι ακόμα εσωτερικές ενέργειες της ψυχής: τη συνείδηση, την αίσθηση του ωραίου, την κοινή αίσθηση, την ηθική αίσθηση, την αίσθηση του επαίνου και του ψόγου, και τέλος την αίσθηση του γελοίου.[31] Σε αυτόν οφείλεται η ηθική αρχή «της μεγαλύτερης ευτυχίας για τον μεγαλύτερο αριθμό ανθρώπων», που υιοθέτησε ο αγγλοσαξονικός ωφελιμισμός.[32] «*Ο ωφελιμισμός είναι κατά κάποιο τρόπο η σύζευξη των ιδεών του Hobbes και της σκωτικής σχολής, ιδιαίτερα του Hume*».[33] Ο David Hume (1711-1776), οπαδός της «ηθικής αίσθησης» του Hutcheson, χειραφέτησε την ηθική από τη θρησκεία και τον ορθό λόγο.[34] Σύμφωνα με τον Hume, η ηθική δεν προέρχεται από τον λόγο, ο οποίος δεν ασκεί δράση πάνω στα πάθη και στις πράξεις των ανθρώπων, μπορούμε, όμως, να συγκρίνουμε την αρετή και την κακία με τους ήχους, τα χρώματα, τη θερμότητα και το ψύχος, που δεν είναι ιδιότητες των

[25] Windelband and Heimsoeth 1995, 295.
[26] Δραγώνα-Μοναχού1995, 109.
[27] Windelband and Heimsoeth 1995, 212.
[28] Παπανούτσος 1949, 115-116.
[29] Windelband and Heimsoeth 1995, 301.
[30] Μολυβάς 2000, 96
[31] Παπανούτσος 1949, 118.
[32] Δραγώνα-Μοναχού 1995, 110-111.
[33] Μολυβάς 2000, 97.
[34] Δραγώνα-Μοναχού 1995, 111.

αντικειμένων, αλλά αντιλήψεις του πνεύματος.[35] Το συναίσθημα είναι η φυσική πηγή της ηθικής και οι ηθικές διακρίσεις παράγονται από μία ηθική αίσθηση: η ηθική βιώνεται, παρά κρίνεται.[36] Ο λόγος συμβάλλει στην ηθική γιατί βοηθά να παραχθούν οι ορισμοί και τα ηθικά συμπεράσματα,[37] αλλά το συναίσθημα είναι αυτό που καθορίζει τις ηθικές προτιμήσεις και την ηθική κρίση, η οποία εξηγεί και τους τελευταίους σκοπούς.[38] Η έννοια της ηθικής εμπεριέχει ένα κοινό σε όλη την ανθρωπότητα συναίσθημα, που συνιστά ένα και το ίδιο αντικείμενο στην επικύρωση όλων, και κάνει να συμφωνούν όλοι οι άνθρωποι πάνω στην ίδια γνώμη. «Το πιο σημαντικό στη διδασκαλία του Hume είναι ο διαχωρισμός της χρησιμοκρατίας από το selfish system»[39] του Hobbes. Όσο, δηλαδή, «μεγαλύτερη είναι η ευτυχία που συνεπάγεται και όσο περισσότεροι είναι οι άνθρωποι που συμμετέχουν σ' αυτή την ευτυχία, τόσο πιο ηθική είναι μια πράξη. Το ηθικό ιδεώδες είναι: the greatest happiness of the greatest number. Αυτό είναι το έμβλημα της χρησιμοκρατίας».[40] Εκεί καταλήγει και ο ωφελιμισμός των J. Bentham (1848-1932) και J.S. Mill (1806-1873),[41] που «αντιτάσσει μερικώς την αρχή της καλής προαίρεσης (benevolence) ή τη συμπάθεια»[42] στην εγωιστική θεωρία του Hobbes, η οποία συνδέει άρρηκτα το αγαθό με το ατομικό συμφέρον, και τη θεωρεί εσφαλμένη εμπειρικά.

Ο Γάλλος φιλόσοφος J.J. Rousseau (1712-1778), στο έργο του με τίτλο *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους,* παρουσίασε μερικές από τις θέσεις του για την ηθική φιλοσοφία και την εναντίωσή του στο «selfish system» του Hobbes: «*Ας μην συμπεράνουμε κυρίως μαζί με τον Χομπς πως ο άνθρωπος μιας και δεν έχει ιδέα για την καλοσύνη, είναι από τη φύση του κακός, πως είναι διεφθαρμένος, επειδή δεν γνωρίζει την αρετή και αρνείται πάντα στους συνανθρώπους του υπηρεσίες που πιστεύει ότι δεν τους τις οφείλει, ούτε… φαντάζεται ότι είναι ο μόνος ιδιοκτήτης του σύμπαντος*».[43] Ο Rousseau αποδέχεται την αρχή του Hobbes ότι «η φύση έχει δώσει σε κάθε άνθρωπο ένα δικαίωμα πάνω σε κάθε πράγμα», αλλά απορρίπτει τη συνέχεια που κατά τον άγγλο φιλόσοφο απορρέει από αυτήν την κατάσταση του ατέρμονου πολέμου όλων μεταξύ όλων. Για τον Rousseau οι επιθυμίες του ανθρώπου δεν ξεπερνούν τις ανάγκες του.[44] Επιπλέον υπάρχει μια άλλη παγκόσμια αρχή που δεν διέκρινε ο Hobbes: ο φυσικός οίκτος που έρχεται πριν από κάθε σκέψη.[45] Ο Rousseau διατείνεται ότι ο φυσικός άνθρωπος που περιγράφει ο Hobbes είναι απλώς η προβολή του κοινωνικού ανθρώπου στη φυσική κατάσταση. Σύμφωνα με τους W. Windelband-H. Heimsoeth, «…*η αντίθεση Hobbes και Rousseau έχει καθαρά θεωρητικό υπόβαθρο. Αν θεωρήσουμε ότι ουσιαστικά ο άνθρωπος είναι από τη φύση του ένα εγωιστικό ον, τότε η δύναμη του κράτους πρέπει να τον εξαναγκάζει να τηρεί τους όρους του κοινωνικού συμβολαίου, αντίθετα αν δεχτούμε ότι καταρχήν ο άνθρωπος είναι καλός και έχει έμφυτη κοινωνικότητα, όπως υποστηρίζει ο Rousseau, τότε μπορούμε να περιμένουμε από αυτόν ότι με τη θέλησή του και για χάρη του γενικού συμφέροντος θα συμμορφωθεί με τους όρους του κοινωνικού συμβολαίου*».[46] Ο Rousseau στο κοινωνικό του συμβόλαιο μεταμόρφωσε την κυριαρχία με

---

[35] Χιουμ χ.χ., 143.
[36] Χιουμ χ.χ., 143-145.
[37] Χιουμ χ.χ., 148.
[38] Χιουμ χ.χ., 149-150.
[39] Windelband and Heimsoeth 1995, 312.
[40] Windelband and Heimsoeth 1995, 307.
[41] Δραγώνα-Μοναχού 1995, 116.
[42] Μολυβάς 2000, 97.
[43] Ρουσό 1992, 101.
[44] Ρουσό 1992, 101.
[45] Ρουσό 1992, 103.
[46] Windelband and Heimsoeth 1995, 315.

απολυταρχική κατεύθυνση του Hobbes σε δημοκρατική θεωρία μέσω της γενικής βούλησης.[47]

Στο δεύτερο μισό του περασμένου αιώνα σημειώθηκε μια μεγάλη στροφή στον ιδεαλισμό και την ηθική ως αντίδραση στον ωφελιμισμό. Η κίνηση αυτή είναι βαθιά επηρεασμένη από τις εξελίξεις του ηθικού στοχασμού των δύο τελευταίων αιώνων στη Γερμανία, και κυρίως από την ηθική του Kant και του Hegel, καθώς και των επιγόνων τους. Η ηθική φιλοσοφία του Immanuel Kant (1724-1804) χαρακτηρίζεται συνήθως ως κανονική δεοντοκρατία και αντιδιαστέλλεται από τον εγωισμό, τον ηδονισμό, τον ωφελιμισμό και γενικότερα από τον ευδαιμονισμό.[48] «*Τα στοιχεία που συνιστούν την πρωτοτυπία της σε σύγκριση με τις προηγούμενες θεωρίες είναι η θεμελίωση της ηθικότητας σε a priori αρχές του πρακτικού λόγου, η ενόραση της ηθικής υποχρέωσης (το καθήκον για το καθήκον), ο καθολικός σεβασμός του ηθικού νόμου και ο επιτακτικός χαρακτήρας του, που εκφράζεται με την κατηγορική προστακτική σε ποικίλες παραλλαγές, ο απόλυτα ηθικός χαρακτήρας της "καλής θέλησης", η αποδέσμευση της ηθικής αρετής από την ευδαιμονία, η αυτονομία του ανθρώπινου προσώπου, η σχέση της ηθικότητας με τη λογικότητα, η προτεραιότητα του ορθού απέναντι στο αγαθό κ.λπ.*».[49] Σύμφωνα με τον Kant, ο καθαρός λόγος είναι από μόνος του πρακτικός και δίνει στον άνθρωπο έναν παγκόσμιο νόμο, που τον ονομάζουμε ηθικό.

Ο ηθικός νόμος μας παρουσιάζει ένα γεγονός που μένει απολύτως ανεξήγητο με όλα τα δεδομένα του κόσμου των αισθήσεων και σε όλο τον κύκλο της θεωρητικής χρήσης του λόγου μας, ένα γεγονός που μας δείχνει έναν κόσμο της καθαρής διάνοιας. Ο ηθικός νόμος είναι ο βασικός νόμος μιας υπεραισθητής φύσης και ενός καθαρού κόσμου της διάνοιας, που όμοιός του πρέπει να υπάρχει και στο αισθητό κόσμο.[50] Έτσι ο Kant υποστηρίζει ότι ο ηθικός νόμος, χωρίς ο ίδιος να έχει ανάγκη από καμιά αιτία που να τον δικαιολογεί, δείχνει, όχι απλώς τη δυνατότητα της δύναμης της ελευθερίας, αλλά την πραγματικότητα για τα όντα που αναγνωρίζουν την υποχρεωτικότητα αυτού του νόμου. Ο ηθικός νόμος είναι εκείνος που καθορίζει και δίνει τη δυνατότητα στις έννοιες του καλού και του κακού.[51] Οι έννοιες του καλού και του κακού αποτελούν συνέπειες του *a priori* καθορισμού της βούλησης και ως τέτοιες προϋποθέτουν και μια καθαρή πρακτική αρχή και άρα μια αιτιότητα του πρακτικού λόγου.[52]

Σύμφωνα με τον Kant, η ουσία κάθε ηθικής αξίας των πράξεων εξαρτάται από το εξής: ο ηθικός νόμος να καθορίζει άμεσα τη βούληση.[53] Ο σεβασμός στον ηθικό νόμο είναι ο ηθικός βαθμός που βρίσκεται ο άνθρωπος και η ηθική κατάσταση που μπορεί πάντοτε να βρίσκεται, είναι η αρετή, δηλαδή η ηθική πρόθεση στον αγώνα. Ο ηθικός νόμος, μέσω της έννοιας του ανώτατου αγαθού σαν αντικειμένου και τελικού σκοπού του πρακτικού λόγου, οδηγεί προς τη θρησκεία, δηλαδή τη γνώση των καθηκόντων, που είναι θείες προσταγές και όχι κυρώσεις, δηλαδή αυθαίρετα διατάγματα και καθαυτά συμπτωματικά μιας εξωτερικής βούλησης, αλλά ουσιώδεις νόμοι κάθε βούλησης καθαυτό ελεύθερης και που πρέπει να θεωρηθούν προσταγές του υπέρτατου όντος[54]: «*Δύο πράγματα γεμίζουν την ψυχή μου θαυμασμό κι' ευλάβεια πάντοτε καινούργια και μεγάλη…ο έναστρος ουρανός παν' από*

[47] Μολυβάς 2000, 121.
[48] Δραγώνα-Μοναχού 1995, 118.
[49] Δραγώνα-Μοναχού 1995, 118.
[50] Kant χ.χ., 50-51.
[51] Kant χ.χ., 71.
[52] Kant χ.χ., 82.
[53] Kant χ.χ., 92.
[54] Kant χ.χ., 173.

μένα κι' ο ηθικός νόμος μέσα μου. Αυτά τα δύο πράγματα βλέπω μπροστά μου και τα συνδέω άμεσα με τη συνείδηση της ύπαρξής μου. Το πρώτο αρχίζει απ' τη θέση που κατέχω στον αισθητό εξωτερικό κόσμο….το δεύτερο αρχίζει απ' το αόρατο εγώ μου, απ' την προσωπικότητά μου, και με παρουσιάζει σ' ένα κόσμο, όπου υπάρχει το αληθινό άπειρο κι' όπου μόνο η διάνοια μπορεί να εισδύση…».[55]

Ο Γερμανός φιλόσοφος, διαχωρίζοντας τη θέση του από τον αγγλοσαξονικό εμπειρισμό και ωφελιμισμό, που στηρίχτηκε πάνω στο θεωρητικό σύστημα του Hobbes, υποστηρίζει ότι η έννοια του ηθικώς ορθού δεν μπορεί να έχει εμπειρικές καταβολές: οι ηθικές έννοιες είναι γνώσεις διανοητικές και δεν πηγάζουν από την εμπειρία, αλλά από την καθαρή νόηση. Έτσι ανατρέπει τις βασικές αρχές των άγγλων ηθικών φιλοσόφων[56], καθώς αναζητά την πηγή των ηθικών αρχών όχι στη σφαίρα της εμπειρίας, αλλά στην περιοχή του λόγου.[57] Ο άνθρωπος ως πράγμα καθαυτό είναι αυτόνομος, και μόνον ως προς τη βιολογική του διάσταση ετεροκαθορίζεται από τον φυσικό νόμο. Η ελευθερία του ανθρώπου συνίσταται στη δυνατότητα να υπερβεί την πίεση των εξωτερικών συνθηκών και να πράξει σύμφωνα με την καθαρή ιδέα του καθήκοντος. Εάν δεν υπάρχει ελευθερία, τότε η ηθική πράξη είναι αδύνατη, και ο άνθρωπος είναι έρμαιο των εγωιστικών και ωφελιμιστικών ροπών της ψυχής του.[58] Ο άνθρωπος, όπως υποστηρίζει ο Kant, πρέπει να ενεργεί σύμφωνα με την επιταγή του δέοντος, απλώς και μόνον επειδή το επιβάλλει ο βαθύτερος καθαρός εαυτός του. Η καλή θέληση, προϊόν της ανθρώπινης λογικότητας, είναι η πηγή του καθήκοντος και καθορίζεται από τον ηθικό νόμο που ενυπάρχει σε κάθε έλλογο ον.[59] Το καθήκον υποχρεώνει αφ' εαυτού.[60] Ο Kant ορίζει τελικά την ηθική όχι ως επιστήμη των νόμων της φύσης, αλλά ως επιστήμη των νόμων της ελευθερίας (των νόμων δηλαδή της ηθικής θέλησης)[61], και την ηθικότητα ως μία πάλη ανάμεσα στις επιταγές της συνείδησης και τις ορμές της αισθητικότητας.[62]

«…*Συμπερασματικά ο Kant διαχωρίζει ριζικά την ηθική από την ψυχολογία και τη μεταφυσική. Κριτήριο του ηθικού χαρακτήρα της πράξης θεωρεί το εσωτερικό φρόνημα, δηλαδή το σεβασμό στο καθήκον που υπαγορεύεται από τον ηθικό νόμο που είναι αξίωμα του πρακτικού λόγου και κατευθύνει την καθαρή θέληση, και όχι τα συναισθήματα, τις κλίσεις ή τον υπολογισμό. Πρόκειται για μια τυπική ηθική, "αντίστροφη" του ως τότε ηθικού στοχασμού, που άσκησε επίδραση στη Γερμανία και αλλού και το φιλοσοφικό ενδιαφέρον που προκαλεί παραμένει αμείωτο ώς τις μέρες μας. Τη μεταφυσική και συνάμα κοινωνική διάσταση, που έδωσε ο J.G. Fichte στην ηθική του Kant, ανάγοντάς την σε μια θεωρία αυτοπραγμάτωσης και αυτοτελείωσης, την ανέπτυξε περαιτέρω ο F. Hegel (1770-1831), θεωρώντας την ηθικότητα μορφή αυτοπραγμάτωσης του απόλυτου πνεύματος…*»[63].

Επίλογος

Σε όλες τις εποχές ο φιλόσοφος νους προσπαθεί να βάλει σε τάξη τον κόσμο των αξιών τοποθετώντας στο επίκεντρο των φιλοσοφικών θεωριών την ηθική σαν θεμέλιο και απόλυτο ρυθμιστή της ζωής και της κοινωνίας. Η σύγχρονη ευρωπαϊκή ηθική φιλοσοφία επιμένει σε αυτή την προσπάθεια, αλλά από τον Hobbes και μετά αναλύει και προσδιορίζει

[55] Kant χ.χ., 218.
[56] Παπανούτσος 1949, 133.
[57] Παπανούτσος 1949, 142.
[58] Βαλλιάνος 2000, 45.
[59] Δραγώνα-Μοναχού 1995, 119-120.
[60] Βαλλιάνος 2000, 46.
[61] Δραγώνα-Μοναχού 1995, 119.
[62] Βαλλιάνος 2000, 50.
[63] Δραγώνα-Μοναχού 1995, 120-121.

τις προϋποθέσεις της ηθικής ζωής αναζητώντας νέα ερείσματα μακριά από την κηδεμονία του θρησκευτικού δόγματος. Εγκαθιδρύοντας ο Hobbes τις βάσεις του αγγλοσαξονικού εμπειρισμού με τη θεωρία του *selfish system* και τη σκεπτικιστική και πεσιμιστική ανάλυση της ανθρώπινης φύσης, απομακρύνει τον κόσμο της ηθικής από τη θεολογία και τη μεταφυσική και τον παρουσιάζει ως φυσική ωφέλεια ή κοινωνικό συμβόλαιο.

Ο Leviathan του Hobbes, πάνω στον οποίο στηρίχθηκε όλος ο αγγλοσαξονικός εμπειρισμός και ωφελιμισμός, γέννησε άμεσες αντιδράσεις και προσπάθειες υπέρβασής του τόσο στη χώρα όσο και σε ολόκληρη την Ευρώπη. Οι μεγαλύτερες αντιδράσεις προήλθαν από τον γαλλικό Διαφωτισμό, με κύριο εκφραστή τους τον Rousseau, που, αντίθετα με τον Hobbes, διέκρινε ότι ο κεντρικός πυρήνας της ανθρώπινης φύσης είναι αγαθός και η ηθική δεν αποτελεί μία κοινωνική σύμβαση ή μία εξουσία με χαρακτήρα αναγκαίου κακού, αλλά συνιστά μία έμφυτη ανθρώπινη ορμή. Στα ίδια συμπεράσματα, από άλλο δρόμο βέβαια, καταλήγει και η γερμανική σκέψη με τον Kant, που θεωρεί την ηθική πάλι ως εσωτερική ροπή του ανθρώπου, έστω και αν αυτή η ροπή δεν εξαρτάται πλέον από την ανθρώπινη φύση, αλλά από τον «πρακτικό λόγο».

Βιβλιογραφία

Βαλλιάνος, Π. 2000, Η αυτονομία της λογικής συνείδησης στη φιλοσοφία του Καντ, στο *Φιλοσοφία στην Ευρώπη,* Τόμ. Γ΄, Πάτρα: Ε.Α.Π.

Δραγώνα-Μοναχού, Μ. 1995, *Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία,* Αθήνα Ελληνικά Γράμματα.

Hobbes, T. 1989, *Λεβιάθαν,* (μτφρ. Γ. Πασχαλίδης-Α. Μεταξόπουλος), Αθήνα: Γνώση.

Kant, I. χ.χ. *Κριτική του Πρακτικού Λόγου,* (μτφρ. Γ.Δ. Σκούρτση), Αθήνα: Αναγνωστίδης.

Locke, J. χ.χ. *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση,* (μτφρ. Γ. Λιονή), Αθήνα: Αναγνωστίδης.

Μεταξόπουλος, Α. 1989, *Εισαγωγή, στο Λεβιάθαν,* (μτφρ. Γ. Πασχαλίδης-Α. Μεταξόπουλος), Αθήνα: Γνώση.

Μολυβάς, Γ. 2000, Οι πολιτικές ιδέες του Διαφωτισμού, στο *Φιλοσοφία στην Ευρώπη,* Τόμ. Β΄, Πάτρα: Ε.Α.Π.

Παπανούτσος, Ε.Π. 1949, *Ο Κόσμος του Πνεύματος,* Αθήνα: Ίκαρος.

Ρουσό, Ζ.Ζ. 1992, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους,* (μτφρ. Μ. Αλεξίου-Καναγκίνη), Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.

Χιουμ, Ντ. χ.χ., *Ο άνθρωπος και η εμπειρία,* (μτφρ. Γ. Λιονή), Αθήνα: Αναγνωστίδης.

Windelband, W., Heimsoeth, H. 1995, *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας,* Αθήνα: ΜΙΕΤ.

Οι Βυζαντινοί και οι άλλοι τον 11ο και 12ο αιώνα

Λέξεις κλειδιά: *βυζαντινή αυτοκρατορία*, *βυζαντινή παιδεία*, *Εβραίοι*, *Ενετοί*, *θρησκεία*, *χριστιανισμός*

Μ. Φιλιππόπουλος, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο:

Abstract
From an entire millennium of the Byzantine Empire, in this essay we will focus on two important centuries, 11th and 12th. What will mainly concern us is the Byzantine society in relation to the "others", that is minorities and groups of people of foreign origin and religion. This essay is divided into two main parts. In the first we will describe the ways and means through which the inhabitants of the Byzantine Empire came in contact with the groups of individuals mentioned above. These contacts were not something that took place exclusively inside the empire, but also outside it, in neighboring peoples. In the second part we will be concerned with the treatment of non-Greek and non-Greek-speaking population groups by the Byzantines within the empire.

Από μια ολόκληρη χιλιετία βυζαντινής αυτοκρατορίας, στο παρόν δοκίμιο θα εστιαστούμε σε δυο σημαντικούς αιώνες, τον 11ο και τον 12ο. Αυτό που βασικά θα μας απασχολήσει είναι η κοινωνία του Βυζαντίου σε σχέση με τους «άλλους», δηλαδή μειονότητες και ομάδες ατόμων ξένης προέλευσης και θρησκείας. Η προσπάθεια μας αυτή χωρίζεται σε δυο βασικά μέρη. Στο πρώτο θα περιγράψουμε τους τρόπους και τις διόδους μέσω των οποίων οι κάτοικοι της βυζαντινής αυτοκρατορίας έρχονταν σε επαφή με τις ομάδες των ατόμων που προαναφέραμε. Οι επαφές αυτές δεν ήταν κάτι που γινόταν αποκλειστικά στο εσωτερικό της αυτοκρατορίας, αλλά και έξω από αυτήν, σε γειτονικούς λαούς. Στο δεύτερο μέρος θα μας απασχολήσει η αντιμετώπιση που είχαν οι αλλόθρησκες και οι μη ελληνόφωνες πληθυσμιακές ομάδες, από τους Βυζαντινούς στο εσωτερικό της αυτοκρατορίας.

Το αντικείμενο ίσως δεν είναι και τόσο απλό όσο φαντάζει. Ο λόγος είναι ότι η εικόνα της βυζαντινής κοινωνίας, στο μέτρο που μπορούμε να διακρίνουμε μέσα από τα χαρακτηριστικά της που αφορούν στο θέμα μας είναι γεμάτη αντιθέσεις. Μέσα από ένα πλήθος, διαφορετικών μεταξύ τους, ξένων ομάδων, παρατηρούμε άτομα αυτά άλλα συμπεριλαμβάνονται στην τάξη των δούλων και άλλα να εμφανίζονται ακόμα και μέσα στη σύγκλητο (Γάσπαρης *et al*. 1999, 42) προκαλώντας βέβαια τη δυσφορία των Βυζαντινών. Το ερώτημα που γεννάται είναι αν αυτές οι αντιθέσεις δυσχέραναν τη συμπεριφορά και την εφαρμογή της βυζαντινής πολιτικής προς τους ξένους. Και αν ναι, με ποιο τρόπο και πώς συμπεριφέρονταν σε αυτές τις ομάδες, ώστε να μη δημιουργήσουν πρόβλημα οι συγκεκριμένες αντιθέσεις στο σύνολο της βυζαντινής κοινωνίας; Σε αυτά τα ερωτήματα θα επανέλθουμε αργότερα. Ας δούμε πρώτα με ποιούς τρόπους έρχονταν σε επαφή οι Βυζαντινοί με τις ομάδες και τα άτομα που αναφέρθηκαν πιο πάνω.

Η εικόνα της βυζαντινής κοινωνίας στον 11ο και 12ο αι.

Πριν ξεκινήσουμε την ανάπτυξη του θέματος, θεωρούμε χρήσιμο να αναφερθούμε συνοπτικά στην εικόνα της βυζαντινής κοινωνίας τον 11ο και 12ο αιώνα. Η παρουσία ξένων ήταν εντονότατη, τόσο στην επαρχία με την, από αιώνες νωρίτερα, εγκατάσταση νομαδικών

φύλων -όπως οι Σλάβοι- όσο και μέσα στις μεγάλες πόλεις της αυτοκρατορίας. Ενδεικτική είναι η κατάσταση της Κωνσταντινουπόλεως που είχε γίνει ένα *χωνευτήρι ετερόκλητων στοιχείων* (Mango 1999, 26), στο οποίο αντιπροσωπευόταν μεγάλος αριθμός ξένων γλωσσών. Επομένως, ήταν λογικό το αποτέλεσμα ύπαρξης επαφών ανάμεσα σε Βυζαντινούς και ξένους σε καθημερινή βάση. Επιπλέον, είναι χρήσιμο να κατηγοριοποιήσουμε τις διόδους μέσω των οποίων γίνονταν αυτές οι επαφές σε τρεις βασικούς άξονες˙ τη βυζαντινή παιδεία, το εμπόριο και η χριστιανική θρησκεία. Κάθε μια από τις διόδους περιλαμβάνει διάφορους τρόπους που βοηθούσαν στην εφαρμογή και πραγμάτωση των επαφών που εξετάζουμε. Λόγου χάριν η βυζαντινή παιδεία εξαπλώνεται και «ενοποιεί» τους πληθυσμούς, με τη χρήση της ελληνικής γλώσσας, το βιβλίο, τις μεταφράσεις λογοτεχνικών και άλλων έργων, και η θρησκεία με τις αποστολές προσηλυτισμού γειτονικών λαών και τις θρησκευτικές γιορτές.

Παιδεία, Εμπόριο, Χριστιανική Θρησκεία

Η βυζαντινή παιδεία, που τον 11ο αιώνα χαρακτηρίστηκε δισυπόστατη από τον Μιχαήλ Ψελλό (Guillou 1998, 372), έδωσε ευκαιρία για μετάδοση γνώσης τόσο των πατέρων της εκκλησίας όσο και της γνώσης των αρχαίων Ελλήνων. Ο τρόπος που βοήθησε στην εκατέρωθεν μετάδοση γνώσης (μεταξύ Βυζαντινών και ξένων) ήταν το βιβλίο και η μετάφραση. Στη λογοτεχνία δεν ήταν λίγα τα βιβλία που «πέρασαν» στα αραβικά, αρμενικά, αιθιοπικά και άλλες γλώσσες, καθώς και ξένα έργα στα ελληνικά όπως το κείμενο του Muza (Beck 1999, 95) τον 12ο αιώνα . Παρόλα αυτά το ενδιαφέρον (Guillou, 1998, 386) για ξένη λογοτεχνία στην Κωνσταντινούπολη θα γίνει εντονότερο τον επόμενο αιώνα. Η μετάφραση βιβλίων βοήθησε και σε άλλους τομείς όπως την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, τις θετικές επιστήμες, τη θεολογία, την ιατρική κ.α. Επιπλέον, παρατηρούμε και μερικά κείμενα όπως έργα του Ιωάννη Τζέτζη (Kazhdan and Wharton Epstein, 1997, 450) γραμμένα σε δημώδη γλώσσα, προκειμένου να γίνεται αντιληπτός και από τους μη ελληνόγλωσσους πληθυσμούς.

Ένα άλλο μέσο ήταν η ελληνική γλώσσα, που ίσως αποτέλεσε τη βασικότερη δίοδο επαφής των βυζαντινών Ελλήνων με τους υπόλοιπους. Είναι ορθό αυτό όμως, αν λάβουμε υπ' όψιν μας ότι σχεδόν μόλις το ένα τρίτο του πληθυσμού είχε ως μητρική γλώσσα την Ελληνική (Mango 1999, 357); Πιστεύω πως ναι, αλλά για τη χρήση και εξάπλωσή της χρειάσθηκε η αποδοχή από το πληθυσμό της νέας κοινής πίστης του χριστιανισμού, καθώς και η δυαδικότητα της βυζαντινής παιδείας που αναφέρθηκε ανωτέρω. Ο χριστιανισμός, ένα ακόμα στοιχείο επαφής στο οποίο θα επανέλθουμε παρακάτω, μαζί με την ελληνική γλώσσα δημιούργησαν τις προϋποθέσεις για τη συγκρότηση μιας ενιαίας κοινότητας (Γάσπαρης et al. 1999, 33). Δεν είναι τυχαίο που το «ταίριασμα» χριστιανισμού και ελληνικής γλώσσας το συναντάμε συχνά και ιδίως στις αποστολές προσηλυτισμού στο χριστιανικό δόγμα γειτονικών λαών. Εξάλλου, η ανατολική ορθόδοξη εκδοχή του χριστιανισμού, που ήταν και το μεγαλύτερο επίτευγμα των Βυζαντινών (Toynbee 1992, 126), βασίστηκε στα δύο προαναφερθέντα στοιχεία.

Περνάμε τώρα σε μια άλλη δίοδο, τη θρησκεία. Εδώ απλώς θα συμπληρώσουμε μερικά ακόμα στοιχεία στον χριστιανισμό, μια και σε αυτόν αναφερθήκαμε προηγουμένως. Το χριστιανικό δόγμα, απαλλαγμένο από τις ανατολικές επιρροές του παρελθόντος (Γάσπαρης et al. 1999, 107) και τις εσωτερικές αναστατώσεις που του προκάλεσαν, καλά εδραιωμένο πλέον στην βυζαντινή αυτοκρατορία, αποτέλεσε -αρχικά μέσω των ιεραποστολών- τρόπο επαφής μεταξύ Βυζαντινών και ξένων. Οι επαφές αυτές έγιναν πιο άμεσες μετά την αφομοίωση της πίστης από τους δεύτερους και την από κοινού συμμετοχή τους σε μεγάλες γιορτές. Για παράδειγμα, αναφέρεται πως στα Δημήτρια της Θεσσαλονίκης η προσέλευση ξένων ήταν αρκετά μεγάλη (Kazhdan and Wharton Epstein 1997, 410).

Η αναφορά μας στις διόδους και τους τρόπους επαφής που εξετάζουμε, ολοκληρώνεται με τη δραστηριότητα του εμπορίου. Η έντονη έλλειψη είχε ως αποτέλεσμα την οικονομική δραστηριοποίηση των ξένων (Toynbee 1992, 127). Το εμπόριο πέρασε στα χέρια τους, αφού οι Βυζαντινοί Έλληνες προτιμούσαν τα τολμηρά ταξίδια μάλλον ως ιεραπόστολοι παρά ως έμποροι. Επίσης, είχαν δημιουργηθεί μεγάλες κοινότητες Εβραίων στο Βυζάντιο, όπως στην περιοχή Πέτα (Kazhdan and Wharton Epstein 1997, 413). Βεβαίως, εκτός των όσων λέχθηκαν, υπήρχαν και άλλοι τρόποι επαφής, που τους αναφέρουμε επιγραμματικά - καλλιτεχνικές και αθλητικές εκδηλώσεις, συνοικέσια αυτοκρατορικών μελών με ξένους ευγενείς (Kazhdan and Wharton Epstein, 1997, 448), παρουσία δούλων ως υπηρετικό προσωπικό, κατάταξη σε μισθοφορικά τάγματα της αυτοκρατορίας, κ.ά. Άξια αναφοράς είναι η παρουσία και *πολιτιστική* επιρροή καλλιτεχνών στη Σερβία, κατά την εποχή του κράλη Στεφάνου Μιλιουτίν, που ενίσχυαν με την παρουσία τους τους την αίγλη της βυζαντινής αυλής (Γάσπαρης *et al*. 1999, 122).

Η αντιμετώπιση των ξένων στο εσωτερικό της αυτοκρατορίας

Σε αυτό το σημείο, περνάμε στον δεύτερο θεματικό άξονα της μελέτης μας, που αφορά στην αντιμετώπιση των ξένων από τους Βυζαντινούς στο εσωτερικό της αυτοκρατορίας. Όσοι ξένοι ανήκαν στη τάξη των δούλων ίσως να αδικούνται από τον χαρακτηρισμό. Είχαν κάπως καλές συνθήκες μεταχείρισης και την, νομικά κατοχυρωμένη, δυνατότητα απόδοσης και εξαγοράς της ελευθερίας τους (Γάσπαρης *et al*. 1999, 87). Ενίοτε αυτή η ελευθερία συνοδευόταν από οικονομικές παροχές. Μπορούμε να πούμε πως *δεν περνούσαν χειρότερα από έναν απλό μεροκαματιάρη* (Beck 2000, 348). Η καλή μεταχείριση εκ μέρους του Βυζαντινού κράτους, εκτός των δούλων αφορά και στους υπόλοιπους ξένους. Εδώ βέβαια φαίνεται και η διαφορά μεταξύ φεουδαρχικού και βυζαντινού συστήματος (Γάσπαρης *et al*. 1999, 81). Ο ξένοι συμμετείχαν ακόμα και σε προγράμματα πρόνοιας, κάτι που προκαλούσε την έντονη δυσφορία του βυζαντινού λαού (Γάσπαρης *et al*. 1999, 80). Η εύνοια των ξένων εκ μέρους της βυζαντινής αυλής ερχόταν ενίοτε σε αντίθεση με τα συμφέροντα μεγάλων οικογενειών της αυτοκρατορίας. Στα χρόνια του Βασίλειου Β΄ μεγαλοκτηματίες στερήθηκαν των περιουσιών τους προς όφελος της ανερχόμενης στρατιωτικής αριστοκρατίας, που περιελάμβανε στις τάξεις της και πολλούς ξένους (Γάσπαρης *et al*. 1999, 85). Μπορούμε, συνεπώς να μιλάμε για ένα βυζαντινό κράτος που ασκούσε περιστασιακά ευνοϊκή πολιτική σε θέματα ισονομίας και καλής συμπεριφοράς βασιζόμενη σε ένα χριστιανικό υπόβαθρο και γενικότερα στην κοσμοθεωρία του (Γάσπαρης *et al*. 1999, 89).

Αυτό θα το διαπιστώσουμε, παρατηρώντας και την άλλη διάσταση του θέματος, λαμβάνοντας πάντα υπόψη ότι επανέρχεται και το ζήτημα των έντονων αντιθέσεων της συμπεριφοράς των Βυζαντινών απέναντι στους *ξένους*. Παρατηρούμε, λοιπόν, πως παρέχονται αφενός αρκετά προνόμια του κράτους προς τους ξένους και την ίδια στιγμή παρατηρείται δυσφορία στις αντιδράσεις των Βυζαντινών, καθώς καταγράφονται περιπτώσεις στις οποίες η συμπεριφορά κράτους και πολιτών παρουσιάζει έντονα αρνητικό χαρακτήρα.

Στα χρόνια του Κομνηνού η στρατιωτική υπηρεσία ήταν το μόνο προσοδοφόρο επάγγελμα. Οι φορολογικές απαιτήσεις του κράτους από τους πολίτες αυξήθηκαν. Σε αυτό παρατηρήθηκαν και καταχρήσεις των εισπρακτόρων, στους οποίους υπήρχαν πολλοί ξένοι, προκαλώντας τη μεγάλη αγανάκτηση των φορολογουμένων (Ostrogorsky 1981, 62). Η αγανάκτηση αυτή δεν έλειπε και στις τάξεις των στρατιωτικών, που λόγω των προβλέψεων του προγράμματος πρόνοιας, πλήρωναν φόρο, όπως παραπονιόταν κάποιος Βυζαντινός σε κάποιο *μιξοβάρβαρο ανδράριο που δεν είχε ιδέα από πόλεμο* (Γάσπαρης et al. 1999, 80).

Ένα επιπλέον γεγονός ήταν και η παραχώρηση μεγάλων προνομίων σε όσους βοηθούσαν το Βυζάντιο στις εμπόλεμες καταστάσεις. Οι παραχωρήσεις αυτές, στη περίπτωση της νίκης των Βυζαντινών επί των Νορμανδών με τη στήριξη των Βενετών, χαρακτηρίστηκαν ως υπερβολικές από τον βυζαντινό λαό. Οι Βενετοί έμποροι είχαν απαλλαγή πληρωμής εισαγωγικών και εξαγωγικών τελών. Δεν υπήρχε τελωνιακός έλεγχος στα εμπορεύματα τους και διέθεταν δικές τους προκυμαίες στο λιμάνι της Κωνσταντινούπολης. Με λίγα λόγια ένα χρυσόβουλο της 5ης Μαΐου 1082 απαγόρευε στον οποιοδήποτε να αντιταχθεί στα προνόμια που προβλέπονταν για τους Βενετούς (Βαλτέρ 1970, 153).

Επιπλέον, ευνοούμενη ήταν και η συνοικία τους που λάμβανε επιχορήγηση του Βυζαντινού κράτους. Παρόμοια συμπεριφορά παρατηρείται και στους Πιζανούς που απολάμβαναν προνομιακή τελωνειακή μεταχείριση. Είχαν ιδιαίτερες θέσεις στον ιππόδρομο και την αγία Σοφία, και όπως και οι Βενετοί, δικές τους προκυμαίες στο λιμάνι και επιχορηγούμενες συνοικίες (Βαλτέρ 1970, 154). Η λατινόφιλη πολιτική αποδοκιμάστηκε από τους Βυζαντινούς και ιδιαίτερα από τα στρώματα των αξιωματούχων. Δεν άργησαν να αντιταχθούν σε αυτή με επιθέσεις και λεηλασίες στη συνοικία των Βενετών με τη καθοδήγηση του Ανδρόνικου Κομνηνού. Πολλοί από τους αιχμαλώτους πουλήθηκαν στους Τούρκους (Βαλτέρ 1970, 160).

Εδώ χρειάζεται ίσως να αναφερθεί πως δεν είχαν όλες οι συνοικίες των ξένων προνομιακή μεταχείριση. Για παράδειγμα, η συνοικία των Εβραίων στην Πέτα ήταν υποβαθμισμένη και οι κάτοικοί της υφίσταντο αυστηρό έλεγχο κατά την είσοδό τους στην Κωνσταντινούπολη. Η συμπεριφορά των Βυζαντινών ήταν χλευαστική απέναντί τους, με χαρακτηρισμούς όπως «*ούτε βυρσοδέψης θα καταδεχόταν να ήταν μαζί τους*» (Βαλτέρ 1970, 150).

Ένα ακόμα στοιχείο της άνισης και αντιφατικής συμπεριφοράς των Βυζαντινών είναι τα υποτιμητικά έως και *ρατσιστικά* συναισθήματα που έτρεφαν προς τους ξένους, ακόμα και για ομάδες που τύχαιναν την εύνοια του αυτοκράτορα. Στο έργο της, «Η πολιτική ιδεολογία της βυζαντινής αυτοκρατορίας», η Ελένη Γλυκατζή-Αρβελέρ μας αναφέρει παραδείγματα για το πώς αντιλαμβάνονταν οι Βυζαντινοί τους αλλόθρησκους και τους ξένους. Το τάγμα των Αρμενίων του αυτοκρατορικού στρατού χαρακτηριζόταν ως «*άστατον και πολυπλανές*». Από τους ρατσιστικούς χαρακτηρισμούς δεν διέφευγαν ούτε οι προνομιούχοι Λατίνοι, που αναφέρονταν ως άτομα που «*δεν έχουν βγει ακόμα εντελώς από τη βαρβαρότητα, είναι ανίκανοι να κατανοήσουν τις αποχρώσεις του δόγματος, και μετά βίας είναι σε θέση να καταλάβουν το μυστήριο της αγίας τριάδος.* ». Αυτό, όμως, που κάνει ιδιαίτερη εντύπωση στο ρατσιστικό πλαίσιο στο βυζαντινό κράτος είναι η ισχύς των βασανιστηρίων στα αποκαλούμενα «*γένη χωρίς τιμή*», δηλαδή τους ξένους, ενώ υπήρχε ρητή απαγόρευση να γίνονται στους Βυζαντινούς (Γλυκατζή-Αρβελέρ 1992, 63).

Συμπεράσματα

Σε γενικές γραμμές, η συμπεριφορά του βυζαντινού κράτους και των κατοίκων του προς τις ξένες πληθυσμιακές ομάδες δεν μπορεί να παραλληλιστεί και ταυτιστεί με αυτή των χωρών της δύσης ή και όλου του μεσαιωνικού κόσμου. Είναι διαφορετική, παρά τις αντιφάσεις που αναπτύξαμε παραπάνω. Η διαφορετικότητα αυτή πιστεύουμε οφείλεται σε δύο λόγους. Ο ένας είναι ο χριστιανισμός και η κοσμοθεωρία του βυζαντινού ανθρώπου, που θέλει τον εαυτό του μάλλον υπήκοο του ανώτερου άρχοντα, παρά μέλος κάποιου γένους. Ο άλλος είναι η επιτυχής αποδοχή και εξάπλωση της βυζαντινής παιδείας, μαζί με τη νέα πίστη, στους γειτονικούς λαούς, αλλά και σε ομάδες μέσα στην αυτοκρατορία. Το μεγαλύτερο επίτευγμα, και σε αυτό θα συμφωνήσουμε με τον Arnold Toynbee στο έργο του «Οι Έλληνες και οι κληρονομιές τους» ήταν η ανατολική ορθόδοξη εκδοχή του χριστιανισμού. Επίσης, αποτέλεσμα ήταν και η αφομοίωση των ξένων και η συγκρότηση

ενιαίας κοινότητας στη βυζαντινή αυτοκρατορία. Σε αυτό σαφώς βοήθησαν και οι έντονες και συχνότατες επαφές των Βυζαντινών με αυτές τις ομάδες. Αν και παρουσιάστηκαν περιπτώσεις περιθωριοποίησης, όπως της Εβραϊκής κοινότητας της Πέτα, δεν ήταν αρκετές ώστε να εμποδίσουν τα παραπάνω επιτεύγματα. Εντέλει, ας μη ξεχνάμε πως όλα αυτά επιτεύχθηκαν σε ένα Βυζάντιο «πολυεθνικό», όπου οι Βυζαντινοί Έλληνες σε σχέση με τον υπόλοιπο πληθυσμό αποτελούσαν τη μειονότητα και όχι την πλειονότητα.

Βιβλιογραφία

Βαλτέρ, Ζ. 1970, *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο, «Στον αιώνα των Κομνηνών (1081-1180)»*, Θεσσαλονίκη: Ωκεανίς

Γλυκατζή-Αρβελέρ, Ε. 1992, *Η πολιτική ιδεολογία της Βυζαντινής αυτοκρατορίας,* Αθήνα: Ψυχογιός.

Γάσπαρης, Χ., Νικολούδης, Ν., Πέννα, Β. 1999, *Ελληνική Ιστορία, Βυζάντιο και Ελληνισμός,* Τόμ. Β΄, Πάτρα: ΕΑΠ.

Beck, H-G. 1999, *Ιστορία της Βυζαντινής δημώδους λογοτεχνίας,* Αθήνα: ΜΙΕΤ.

Beck, H-G 2000, *Η Βυζαντινή Χιλιετία,* Αθήνα: ΜΙΕΤ.

Guillou, A. 1998, *Ο Βυζαντινός Πολιτισμός,* Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Kazhdan, A., Wharton Epstein, A. 1997, *Αλλαγές στον Βυζαντινό πολιτισμό κατά τον 11ο και 12 ο αιώνα,* Αθήνα: ΜΙΕΤ.

Mango, C. 1999, *Βυζάντιο, η Αυτοκρατορία της νέας Ρώμης,* ΜΙΕΤ, Αθήνα.

Toynbee A. 1992, *Οι Έλληνες και οι κληρονομιές τους,* Αθήνα: Καρδαμίτσας.

Ostrogorsky G. 1981, *Ιστορία του Βυζαντινού κράτους,* Τόμ. Γ΄, Αθήνα: Βασιλόπουλος.

Ανθρωπολογία Ελληνικός πολιτισμός

Το πρωτογενές τελετουργικό δρώμενο της μουσικής, του χορού και του λόγου

Λέξεις κλειδιά: *δρώμενο*, *λόγος*, *μουσική*, *πρωτογενές τελετουργικό δρώμενο*, *τρισυπόστατο*, *τριφυές*, *χορός*

Ζ. Σιούλη Κατάκη Υ/Δ Πανεπιστημίου Πελοποννήσου

Abstract
History not only captures the great moments of humanity, but also monitors man in his long course and records his ideas and small daily needs and practices. And it is precisely through the historical testimonies, but also through the rituals, that the researchers seek evidence to reconstruct the image of man and to highlight the special features, achievements and events of each people and each historical period. In this research context we will comprehensively bring to life the forms of documentary expression of the Ancient, the Byzantine and the Modern Greek. We will describe the primary ritual *dromena* of music, dance and speech in its course from archaic to modern times. In the second section, we will present the plethora of particular forms of identity. Then, in the third section, after identifying the autonomous arts that emerged from identity's divisions, we will determine whether the identity of the *dromena* affected and affects the identity of Modern Greek culture, drawing respective conclusions.

Η ιστορία, δεν απαθανατίζει μόνον τις μεγάλες στιγμές της ανθρωπότητας αλλά, παρακολουθεί τον άνθρωπο στη μακραίωνη πορεία του και καταγράφει το μόχθο, τις ιδέες και τις μικρές καθημερινές ανάγκες και πρακτικές του. Και είναι ακριβώς μέσα από τις ιστορικές μαρτυρίες αλλά και από τις ιεροτελεστίες[1] που οι ερευνητές αναζητούν στοιχεία για να ανασυνθέσουν την εικόνα του ανθρώπου και να αναδείξουν τα ιδιαίτερα γνωρίσματα, επιτεύγματα και δρώμενα κάθε λαού και κάθε ιστορικής περιόδου.

Σε ένα τέτοιο ερευνητικό πλαίσιο εντάσσεται και το παρόν δοκίμιο, στο οποίο θα ζωντανέψουμε συνοπτικά τις μορφές παραστατικής έκφρασης του Αρχαίου Έλληνα, του Βυζαντινού και του Νεοέλληνα. Στην πρώτη ενότητα θα περιγράψουμε το *πρωτογενές τελετουργικό δρώμενο της μουσικής, του χορού και του λόγου* στην πορεία του από τους αρχαϊκούς έως τους νεότερους χρόνους. Κατόπιν, στη δεύτερη ενότητα, θα παρουσιάσουμε την πληθώρα των ιδιαίτερων μορφών της ταυτότητας. Στη συνέχεια, στην τρίτη ενότητα της μελέτης μας, αφού ταυτοποιήσουμε το τριφυές και τις αυτόνομες τέχνες που προέκυψαν από τις διασπάσεις του, θα προσδιορίσουμε κατά πόσο η ταυτότητα των δρωμένων επηρέασε και επηρεάζει την ταυτότητα του σύγχρονου ελληνικού πολιτισμού, εξάγοντας ορισμένα συμπεράσματα.

Ιστορική αναδρομή του Τριφυούς και οι επιμέρους διασπάσεις του

Είναι αναμφίβολο ότι, από τις απαρχές της ανθρώπινης ύπαρξης και τη δημιουργία του σχήματος της μικρής ομάδας και τη περαιτέρω εξέλιξή της, προέκυψαν δυναμικές

[1] Γενικά αποδεκτή άποψη του προηγούμενου αιώνα είναι ότι οι ιεροτελεστίες είναι πιο σπουδαίες και διδακτικές για την κατανόηση των αρχαίων θρησκειών παρά οι ευμετάβλητοι μύθοι. Βλ. Burkert 1993, 133.

ετερογένειας, καταμερισμός εργασίας και ανάδειξη της βιολογικής επάρκειας του ανθρώπου, που του επέτρεψαν να αναδείξει τα τάλαντά του. Από τις ενασχολήσεις που σήμερα ονομάζουμε καλλιτεχνικές και στη γέννηση της ιστορίας εξυπηρετούσαν τελετουργικούς- μυστηριακούς αλλά και πρακτικούς-εργασιακούς σκοπούς, οι δρωμενικές παραστατικές τέχνες εκφράζονται στο σύνολό τους με το σύνθετο τελετουργικό δρώμενο χορού, μουσικής και λόγου, το επονομαζόμενο τριφυές, τρισυπόστατο κ.τ.λ.[2] Το τριφυές προέκυψε όταν ο άνθρωπος πρόσθεσε στην καθημερινότητα του λόγου και στην κίνησή του μελωδικότητα και ρυθμικότητα με απώτερο σκοπό να συμβάλει θετικά στη διαδικασία της γονιμότητας, αναπαραγωγής και ανανέωσης της φύσης.[3] Η αρμονική σύζευξη της μουσικής, του χορού και του λόγου επιτυγχάνεται μέσω του ρυθμού.

Από τις διασπάσεις του τρισυπόστατου προέκυψαν τρία δρωμενικά ζεύγη. Πρώτιστα το ζεύγος μουσική και χορός μας οδηγεί συνειρμικά στο μύθο όπου σύμφωνα με αυτόν ο Θησέας με τους συντρόφους του επιστρέφοντας από την Κρήτη, σταμάτησαν στη Δήλο και χόρεψαν τη *Γέρανο* μιμούμενοι τις στροφές και τα γυρίσματα του λαβύρινθου.[4] Ίσως, ο συγκεκριμένος χορός εκτός από το ότι μας αποδεικνύει την αποτύπωση του φυσικού περίγυρου στο δρώμενο, μας καθορίζει και την πρωτογενή αιτία δημιουργίας του. Σε σύγκριση με το πρώτο αυτό το ζεύγος όπου απουσιάζει ο λόγος, στο δεύτερο ζεύγος, μουσικής-λόγου εκλείπει ο χορός, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι στην παρουσίασή του δεν επιστρατεύεται κάποια υποτυπώδης, έστω, σωματική δράση. Ειδικότερα, στο ζεύγος αυτό, η μουσική συνοδεύει εξάρει αλλά και υποτάσσεται απόλυτα στο λόγο, ο οποίος είναι φύσει μουσικός με την ύπαρξη των μακρών και βραχέων φθόγγων της αρχαίας ελληνικής γλώσσας. Συγκεκριμένα, ο αοιδός, που αναφέρεται συχνά στους στίχους των ομηρικών επών, άδει μύθους θεών και άθλους ηρώων, με συνοδεία φόρμιγγας. Η εξάρτηση της μουσικής από το λόγο είναι απόλυτη, ο ρυθμός του στίχου καθορίζει το ρυθμό της μελωδίας και από τα ποιητικά μέτρα γεννώνται τα μουσικά.

Στο τρίτο ζεύγος του χορού-λόγου απουσιάζει εντελώς η μουσική. Πρόκειται για πομπικό χορό που επιτυγχάνεται με υποτυπώδεις σωματικές κινήσεις και με εμμελή απαγγελία. Κοινό στοιχείο των τριών δρωμενικών ζευγών, εκτός της αέναης αναφοράς τους στο τριφυές, είναι και τα κοινωνιοψυχολογικά χαρακτηριστικά, που συνδέονται άμεσα με τον αντικατοπτρισμό της εναγώνιας προσπάθειας του ατόμου ή της ομάδας να αντιδράσει θετικά στο πεπρωμένο μετατρέποντας τον πόνο σε ομορφιά, το παράπονο σε απαράμιλλη τέχνη.

Αποτελεί αλήθεια καθολικού κύρους ότι, σύμφωνα με την ιστορία, αρχαιολογία και ανθρωπολογία με την πάροδο του χρόνου, την πρόοδο και τις αναπότρεπτες κοινωνικές-οικονομικές- ιδεολογικές μεταβολές των πολυπληθών πλέον κοινωνιών προέκυψαν αυτόνομα η μουσική, ο χορός και ο λόγος. Είναι συγχρόνως η ώρα της ανάδειξης των ταλάντων και της επώνυμης πλέον δημιουργίας. Ο δημιουργός, ο μουσικός, ο χορευτής, ο ποιητής, εφόσον διδάσκεται και αυτός από την κοινωνία στην οποία ζει, διαμορφώνει αισθητικές αξίες τις οποίες και εκφράζει μέσα από την τέχνη του. Σε αυτά τα πλαίσια η μουσική παράγεται είτε μέσω της φωνής, είτε μέσω οργανικού μέρους και αναδεικνύει το τάλαντο της φωνής και τη δεξιοτεχνία στο όργανο. Ο χορός, προερχόμενος από την

[2] Λέκκας *κ.ά.* 2003, 218.

[3] Η τελετουργία είναι ενέργεια με σημειωτικό χαρακτήρα αποκομμένη από το πρωταρχικό και πρακτικό περιεχόμενό της. Η λειτουργία της κανονικά έγκειται από σχηματισμό ομάδων, στην αλληλεγγύη, στο διάλογο μεταξύ των μελών της ομάδας. Σύμφωνα με τα ανωτέρω προκύπτει ότι από την αρχική απομάκρυνση προς κάτι εξωανθρώπινο έπεται και η κατεξοχήν κοινωνική λειτουργία της τελετουργίας. Burkert 1993, 133-134.

[4] Burkert 1993, 229.

εμπειρία της ανθρώπινης εργασίας με σκοπό την προσωποποίηση και εξευμένιση του ανεξήγητου, αναδεικνύει με περιορισμένο αριθμό κινήσεων την κιναισθητική ικανότητα του χορευτή.[5] Τέλος, η ποίηση, η στιχουργία αναδεικνύει το ταλέντο του αυτοσχεδιασμού, της σύνθεσης και της αφηγηματικότητας.

Είναι η στιγμή που θα συναντήσουμε το δρώμενο σε δύο διαφορετικά επίπεδα. Στο πρώτο, απαντάται το τριφυές στη καθημερινότητα των αρχαϊκών κοινωνιών ως αρχέγονο και πρωτογενές με τη μορφή του διθυράμβου. Μια πρώιμη και χωρίς ιδιαίτερο αντίκτυπο αντίδραση έχουμε από τον Πλάτωνα στην *Πολιτεία* του, καθώς αντιτίθεται στη *βακχεία,* προτείνοντας την *εμμέλεια*. Χαρακτηριστικό για την αισθητική των αρχαίων Ελλήνων ήταν ότι βασιζόμενοι στη θεωρεία του ήθους, πίστευαν ότι τα ηχητικά φαινόμενα συνδέονται άμεσα με τις ψυχικές καταστάσεις και ότι μια ορισμένη σειρά ήχων μπορεί να προκαλέσει ένα συγκεκριμένο αίσθημα. Για παράδειγμα η λύρα, με το λεπτό της ήχο χρησιμοποιούνταν για την αγνή λατρεία του Απόλλωνα, ενώ ο αυλός ήταν το όργανο του Διονύσου και εξέφραζε τη γλώσσα του πάθους. Ειδικότερα, οι τεχνικές εξελίξεις που σημειώθηκαν στον αυλό και που τον κατέστησαν όργανο πολυαρμόνιο προκάλεσαν αντιδράσεις και οδήγησαν στην πλήρη διάσπαση της ενότητας λόγου- ήχου- κίνησης.[6] Στο δεύτερο επίπεδο, απαντάται το τριφυές στις δραματικές παραστάσεις την κλασική εποχή. Εκεί, οι τραγικοί ποιητές εμφανίζονται ταυτόχρονα εκφραστές του κειμένου, μουσικοί και χορογράφοι αναδεικνύοντας την αισθητική και παιδευτική αξία της θεατρικής τέχνης. Το αρχαίο δράμα, ως άμεση διαμόρφωση του πρωτογενούς δρωμένου ή τις μεμονωμένες συνιστώσες του, ενσωματώνει στοιχεία από το τελετουργικό θέατρο της αρχέγονης λαϊκής έκφρασης (διθύραμβος) και παραδίδεται εκ νέου, μετουσιωμένο, στο λαό που συμμετέχει πλέον ως θεατής. Η υπέροχη σύζευξη χορού, μέλους και λόγου έχει επιτευχθεί παράλληλα με την ανάδειξη του δημοκρατικού πολιτεύματος.

Αργότερα οι διδασκαλίες των σοφιστών περί αγνωστικισμού επηρεάζουν όχι μόνο την πολιτική, τη φιλοσοφία, τη θρησκεία αλλά και τα καλλιτεχνικά δρώμενα. Έτσι, στην κωμωδία του Μενάνδρου αφενός ο χορός παραγκωνίστηκε και κατέληξε να είναι υποτονικός, αφετέρου η ίδια μουσική παιζόταν σε πολλές κωμωδίες και δεν αποτελούσε πλέον δημιουργία του κωμωδιογράφου. Παρατηρούμε λοιπόν, τους μεν δημιουργούς με το μυθολογικό υλικό να θέτουν αισθητικές αξίες, επηρεαζόμενοι από τις κυρίαρχες κοινωνικοπολιτικές συνθήκες, το δε λαό να συνεχίζει να εκφράζεται αυθόρμητα στην ιδιωτική του ζωή με τραγούδια γάμου, παιδευτικά, συμποσιακά και θρηνητικά. Υπομνηματίζεται ότι, ενώ το αρχαίο δράμα με τη μορφή που αναφέραμε δεν υφίσταται πλέον, πολλές ιδιωτικές δρωμενικές εκδηλώσεις επιβιώνουν ως τις ημέρες μας.[7] Στη βυζαντινή περίοδο, όπου επικράτησε η θεοκρατική αντίληψη, αμβλύνθηκε αυτή η απόσταση ανάμεσα στον παραδοσιακό τρόπο έκφρασης του λαού, μέσα από τις προφορικές διαδικασίες και στην διαμορφούμενη πολιτισμική αντίληψη. Η χριστιανική εκκλησία βίαια διαχώρισε το τρισυπόστατο, αποκλείοντας τα μουσικά όργανα και το χορό από τα εκκλησιαστικά τελετουργικά δρώμενα ενώ συνέχισαν να χρησιμοποιούνται στις λαϊκές διασκεδάσεις.[8] Βέβαια, παρά το διαχωρισμό του τριφυούς το λατρευτικό δρώμενο της Εκκλησίας έχει δεσμούς με το αρχαιοελληνικό τριφυές του δράματος.

[5] Ζωγράφου *κ.ά.* 2003, 90.

[6] Παπαοικονόμου- Κηπουργού *κ. ά.* 2003, 295-296.

[7] Σήμερα οι Νεοέλληνες τραγουδούν και χορεύουν στους γάμους, νανουρίζουν τα μωρά τους και καλούν επαγγελματίες θρηνωδούς για να τιμήσουν τους νεκρούς τους. Βλ. Παπαοικονόμου-Κηπουργού, *κ.ά.* 2003, 155-160 και Γρηγορίου *κ.ά.* 2003, 240.

[8] Τα λεγόμενα «θυμελικά παίγνια». Βλ. Μαλιάρας *κ.ά.* 2003, 276.

Η πλήρης διάσπαση του πρωτογενούς δρωμένου οδήγησε, από τον 19ο αιώνα και μετά, στην τελειομανή επίδειξη δεξιοτήτων, όπου ο χορευτής στο κλασικό μπαλέτο μετατρέπεται σε «ουράνια οπτασία», ο μουσικός σε επιδέξιο οργανοπαίκτη και ο ποιητής σε τέλειο εκφραστή του λόγου. Όλοι οι καλλιτεχνικοί δημιουργοί δεν αναπαριστάνουν πλέον την πραγματικότητα ούτε εκφράζουν συναισθήματα ή καταστάσεις αλλά προβληματιζόμενοι για τη φύση της Τέχνης δρουν με ένα σκοπό: η Τέχνη για την Τέχνη.[9]

Το **ζήτημα της ταυτότητας και τα ταυτοτικά επίπεδα και είδη**

Θεμελιακό ρόλο στο φαινόμενο της υποκίνησης του θέματος των ταυτοτήτων διαδραμάτισε η σημερινή πολυπολιτισμική κοινωνία στην οποία βιώνει ο σύγχρονος άνθρωπος.[10] Βέβαια, η ουσία της ταυτότητας, ως αφηρημένη έννοια, δεν είναι εντελώς μονοσήμαντη, παρουσιάζει μια πολυσημία, η οποία συνίσταται ή αναλύεται σε πολλές και διαφορετικές σημασίες.

Ο όρος ταυτότητα έχει το ιδίωμα ή το χαρακτηριστικό να συγκεντρώνει τα επιμέρους στοιχεία ομάδων ή ατόμων, τα οποία τους προσδίδουν συγκεκριμένη υπόσταση. Καθώς είναι αναγκαίο συστατικό των ομάδων ή των ατόμων αυτές ή αυτά μέσω της ταυτότητας αυτοπροσδιορίζονται και αναγνωρίζονται. Επίσης, η κοινή ταυτότητα ενισχύει το συναίσθημα της ασφάλειας της διατήρησής της ομάδας από ενδεχόμενο κίνδυνο εξάλειψής της.[11] Παράγωγο στοιχείο της ταυτότητας είναι, ο ετεροπροσδιορισμός ή αυτοπροσδιορισμός του ατόμου μέσω αυτής. Έτσι, το άτομο ή η ομάδα αυτοπροσδιορίζεται μέσω συγκεκριμένων ομοιογενών στοιχείων. Παράλληλα, επιτυγχάνεται συνάφεια όταν δύο ή περισσότερες ταυτοτικές ομάδες έχουν ομοειδή στοιχεία.

Προέκταση του φαινομένου αποτελεί η κατασκευή ταυτότητας όπου αναζητούνται και συλλέγονται ή ακόμη κατασκευάζονται ενοποιά στοιχεία για τη δημιουργία της. Από την άλλη πλευρά η διάγνωση της ταυτότητας πραγματοποιείται λαμβάνοντας υπόψη τα αντικειμενικά στοιχεία που απαρτίζουν την ήδη δημιουργημένη ταυτότητα. Γίνεται αξιωματικά δεκτό ότι, η ταυτότητα είναι τετελεσμένη όταν αρχικά προσδιορίζεται το κριτήριο και κατόπιν εντάσσεται σε αυτή το σύνολο και σκοπούμενη όταν συμβαίνει το αντίθετο.

Οι όψεις των ταυτοτήτων διαφέρουν μεταξύ τους από τους λόγους εγκαθίδρυσής τους και έτσι διακρίνουμε τρία βασικά είδη ταυτότητας την πραγματική, τη φανταστική και τη συμβολική. Πρωταρχικοί ή απαραίτητοι όροι δημιουργίας της πραγματικής ταυτότητας αποτελούν την καταρχήν συγκρότηση των μελών της με αναλλοίωτα, ελέγξιμα στοιχεία, για τη μη αμφισβήτηση της γνησιότητάς τους. Η νόμιμη καταστατική κατοχύρωση και η θεσμική κάλυψη ενισχύουν την οντότητα της πραγματικής ταυτότητας ως τυπική και θεσμική. Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι στον αντίποδα τη πραγματικής ταυτότητας βρίσκεται η φαντασιακή ταυτότητα, της οποίας τα στοιχεία είναι ελαστικά, υποκειμενικά και δύσκολα ελέγχονται. Σύνηθες της φανταστικής ταυτότητας είναι το νοερό ιδεολογικό της κριτήριο, το οποίο την καθιστά σε ιδεολογική-φαντασιακή ταυτότητα.

Η τρίτη αφηρημένη κατηγορία, η συμβολική ταυτότητα, αυτοπροσδιορίζεται από εξωτερικά συμβολικά γνωρίσματα μέσω των αισθήσεων, τα οποία λειτουργούν ως μέσα

[9] Βιρβιδάκης *κ.ά.* 2003, 57.

[10] Ο Γ. Πασχαλίδης υποστηρίζει ότι με τη λήξη του Ψυχρού Πολέμου ο κόσμος χαρακτηρίζεται από οικουμενική συσσωμάτωση και από διεκδικήσεις με κάθε τρόπο αναγνώρισης ταυτοτήτων. Βλ. Πασχαλίδης 1999, 73.

[11] Ειδικότερα, η διεκδίκηση ταυτότητας από τους δηλώσαντες υπερασπιστές των κοινών καταβολών καταλήγει στη δημιουργία προνομιούχων ομάδων. Βλ. Prynenty 1999, 49-50.

προσδιορισμού και αναγνώρισης των ατόμων στην ομάδα.[12] Τα στοιχεία που συναποτελούν την ανωτέρω ταυτότητα είναι φανταστικά αλλά και πραγματικά με αποτέλεσμα η συμβολική ταυτότητα να αποτελεί μεικτό είδος ταυτότητας. Είναι γεγονός ότι, η ανάγκη απόκτησης ταυτότητας εξυπηρετεί πρακτικά την επιθυμία να ανήκει κανείς σε ένα τόπο και μια παράδοση καθώς το άτομο εκφράζεται μέσα από συγγενικές σχέσεις και προγονική καταγωγή. Παράλληλα διαπλέκεται η θρησκευτική πίστη που συνδέει έτι περισσότερο τα μέλη της ομάδας, σύνδεση που εκφράζεται με στοιχεία που αποκτούν συμβολικό χαρακτήρα, υπογραμμίζοντας την ταυτότητα, αλλά και τα δικαιώματα του ατόμου στην ομάδα.

Αξιοσημείωτο είναι να αναφερθεί η σχέση των ταυτοτήτων με τον χρόνο. Ενώ η ταυτότητα δημιουργείται σε μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή η διάρκειά της εξαρτάται από τους συνεχιστές- κληρονόμους της ομάδας. Η μακροβιότητα μιας ομάδας δημιουργεί την παράδοση. Ως παραδοσιακή ταυτότητα θεωρούμε αυτήν που επιβιώνει για ένα αιώνα περίπου, δια μέσου τριών γενεών κληρονόμων, αλλά και αυτήν που αναβιώνει αναγεννώμενη ή επιβαλλόμενη και έχει επίκτητα ή εμφυτευμένα στοιχεία της φερόμενης παράδοσής της.[13]

Αποτέλεσμα της εμμονής στην παράδοση είναι και η δημιουργία των πολιτισμικών ταυτοτήτων. Οι προτιμήσεις προς τη διατήρηση της παράδοσης των μελών της πολιτισμικής ταυτότητας είναι ανασταλτικός, αναχρονιστικός παράγοντας για την πολιτισμική εξέλιξη γενικότερα. Βέβαια ανάλογη βαρύνουσα σημασία στη διατήρηση-διαμόρφωση πολιτισμικής ταυτότητας, εκτός της παράδοσης, διαδραματίζει και η θέση ή η συμπεριφορά του Άλλου.[14] Έτσι, σύμφωνα με τις ιστορικές συνθήκες τα μέλη προσαρμόζουν τα δεδομένα της πολιτισμικής τους ταυτότητας.[15]

Πολλοί υποστηρίζουν ότι στα δεδομένα-στοιχεία μιας πολιτισμικής ταυτότητας συμβάλλουν και οι θρησκευτικές δοξασίες ή ιδεολογίες. Στη χώρα μας συγκεκριμένα, που η θρησκεία διαδραματίζει ρόλο ταυτόσημου με το έθνος, προσδιορίζονται μέσω αυτής η έννοια της ύπαρξης τόσο του έθνους όσο και των ατόμων που το απαρτίζουν.[16] Τέλος, η ερμηνεία του φαινομένου των ταυτοτήτων θα ήταν ελλιπής χωρίς την αναφορά της εθνικής ταυτότητας. Βασικό στοιχείο δημιουργίας και ένταξης των μελών σε μια εθνική ταυτότητα είναι η ύπαρξη κράτους. Για την ενίσχυση της ύπαρξης και της επιβίωσης του κράτους πολλές φορές κατασκευάζονται ενοποιά συστατικά, τα οποία αποσκοπούν στην ενδυνάμωση των μελών του έθνους.

Η τέχνη ως φορέας και εκφραστής ταυτοτήτων

Στην πρώτη ενότητα περιγράφηκε το τριφυές και στη δεύτερη τα είδη των ταυτοτήτων. Θα ολοκληρώσουμε εξετάζοντας την ταυτότητα του δρωμένου καθώς και την ταυτότητα του ελληνικού πολιτισμού. Είναι αναμφίβολο ότι, η πραγματική τετελεσμένη ταυτότητα του πρωτογενούς τελετουργικού δρωμένου μεταλλάχθηκε σε συμβολική και σκοπούμενη μετά την παρουσίαση του τριφυούς στο αρχαίο δράμα. Ο μύθος, η ιστορία, οι συγγενικές

[12] Τα μέλη της «εταιρείας» του Πυθαγόρα αναγνωρίζονταν μεταξύ τους με σύμβολα. Βλ. Καλογεράκος και Θανασάς 2000, 46.

[13] Στην παραδοσιακή- πολιτισμική ταυτότητα αξιοσημείωτο είναι ότι εμπλέκεται η ιστορική καταξίωση του εμείς με μεταφυσικές διαστάσεις που οδηγεί είτε στην αυτοεκτίμηση είτε στην ξενοφοβία. Βλ. Ιντζεσίλογλου 1999, 185.

[14] Πασχαλίδης 1999,.82.

[15] Όταν ο Φαλμεράγιερ αμφισβήτησε την αρχαιοελληνική καταγωγή των Ελλήνων η ελληνική ιστοριογραφία προσδιόρισε τη νεοελληνική ταυτότητα. Βλ. Ροτζώκος 1999, 220-221.

[16] Παπαρίζος 1999, 151.

σχέσεις, η προγονική καταγωγή, οι θρησκευτικές πίστεις διαπλέχθηκαν και αποτέλεσαν τα σύμβολα προκειμένου να υπογραμμιστεί η ταυτότητα, αλλά και τα δικαιώματα και η συμμετοχή της ομάδας στην πόλη- κράτος.

Στην νεότερη Ελλάδα κατά τη δημιουργία της ταυτότητάς της, όπως άλλωστε και στα υπόλοιπα ευρωπαϊκά κράτη, χρησιμοποιήθηκε ως σύμβολο το αρχαιοελληνικό παρελθόν. Η κλασική εποχή ήταν κεντρικό σύμβολο και η επιστήμη της λαογραφίας, μέσα στον ίδιο συμβολικό περίγυρο, επιχείρησε να ανακαλύψει στους αγροτικούς πληθυσμούς επιζώντα αρχαία ήθη και έθιμα. Καθώς η τέχνη είναι ο φορέας και η εκφραστής ταυτοτήτων η δόμηση της ελληνικής εθνικής ταυτότητας αποτέλεσε συλλογικό σχέδιο που οδήγησε στην ελληνικότητα.[17] Αδιαφορώντας λοιπόν για διαστάσεις της αγροτικής ζωής, όπως για παράδειγμα την ενότητα, σε κάποια επίπεδα, ολόκληρης της Βαλκανικής σε ήθη, έθιμα και πρακτικές, προσδιόρισε την ταυτότητα των νεοελλήνων μέσα στα όρια εθνικής συνείδησης νοθεύοντας και πλάθοντας ακόμη και το δημοτικό τραγούδι.[18]

Συμπληρωματικό στοιχείο αποτελεί ο χορός της *Καραγκούνας*, ο οποίος δημιουργήθηκε χρησιμοποιώντας βήματα από χορούς της Θεσσαλίας και από άλλων περιοχών της Ελλάδας. Αντίστοιχα, ο Παπαδιαμάντης όταν αναφέρεται στο σκιαθίτικο πασχαλινό χορό *Καμάρα* μάς διαφωτίζει για τα πλέον χριστιανικά- θρησκευτικά του γνωρίσματα εφόσον χορεύεται γύρω από την εκκλησία και συμμετέχει ο παπάς. Καθίσταται σαφές ότι, ενώ ο χορός δανείζεται συνεχώς νέα στοιχεία, διαμορφώνεται και παραμένει η «..*εντυπωσιακά σταθερότερη μορφή τέχνης, ουσιαστικά απαράλλαχτη μέσα στους αιώνες*..».[19]

Αναφερόμενοι στην πολιτισμική ταυτότητα αντιληφθήκαμε ότι παραπέμπει σε μια βιωμένη παράδοση. Όπως η ιστορία των κοινωνιών είναι μια ιστορία ανταλλαγών, δανείων και αμοιβαίου εμπλουτισμού έτσι και η πολιτισμική ταυτότητα είναι μια σύνθεση από στοιχεία που ανευρίσκονται και αλλού.[20] Μεταλλαγμένη ως προς το τριφυές αποτελεί η αναβίωση των μεταγενέστερων τεχνών του θεάτρου, της όπερας, του κινηματογράφου και των πολυμέσων. Ειδικότερα, το ελληνικό θέατρο κατέληξε να αποδίδει ιδέες, αντί να μιμείται σπουδαίες πράξεις. Στη σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα εμφανίζεται ψευδώς το θέατρο ως συνέχεια του αρχαίου δράματος, παρατηρώντας εμφανή διαφορά στους δημιουργούς που ασχολούνται άλλος με τη μετάφραση, άλλος με τη χορογραφία, τη μουσική, διαλογικά μέρη κ.ο.κ. Με στόχο την ανάδειξη αρχαιοελληνικής ταυτότητας περιορίστηκαν στον ρόλο του θεματοφύλακα του παρελθόντος, παραβλέποντας ουσιαστικά ξενόφερτα στοιχεία. Έτσι, παρουσιάζονταν τραγωδίες στην αρχαία γλώσσα αλλά χωρισμένες σε πράξεις, με αυλαία, ρομαντική μουσική, και χωρίς την παρουσία χορού. Επιπλέον, προς επιδίωξη ευρωπαϊκής ταυτότητας, το ελληνικό θέατρο δανειοδοτήθηκε από το ευρωπαϊκό τη θεματογραφία και τους σκηνικούς κώδικες.[21]

Αντίστοιχο ρόλο διαδραματίζει και η δυτικότροπη όπερα. Αρχικά εμφανίστηκε τον 16ο αιώνα στην Ιταλία ως απόπειρα αναβίωσης του αρχαίου ελληνικού δράματος και κατέληξε η μήτρα του κλασικού μπαλέτου. Ο δημιουργός μετατράπηκε σε ελεύθερο επαγγελματία που απευθύνεται πλέον στην ελεύθερη αγορά και κρίνεται από το κοινό. Η παρουσίαση

[17] Δραγούμης 1983, 201.

[18] Νοθεύσεις έγιναν για τον πολλαπλασιασμό του τουρκικού μένους, ενώ πλαστά τραγούδια είναι τα Κολοκοτρωνέικα ή τα αντίστοιχα Ρουμελιώτικα με σαφή τάση να παραγεμιστεί η ιστορική διαδρομή με ένδοξα κατορθώματα. Βλ. Πολίτης 1998, 59.

[19] Λέκκας 1998, 184.

[20] Prynenty 1999, 52.

[21] Ο Γεωργουσόπουλος (1983, 208) αναφέρεται σε Σαιξπηρισμό ή Σιλλερισμό και βυρωνικά ιστορικά δράματα.

ενός τόσο ξένου δρώμενου προς τα ελληνικά είχε μείζονα θέση και στη χώρα μας ειδικότερα στα νησιά του Ιονίου όπου κατασκευάστηκαν και πολυτελή θέατρα για τις παραστάσεις της όπερας. Καταληκτικά αντιλαμβανόμαστε ότι, η διάσπαση του τρισυπόστατου δρωμένου στη σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα επηρεάζει την ταυτότητα του ελληνικού πολιτισμού και από τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζουμε εμείς το ίδιο το δρώμενο. Παρόλη την προσπάθεια των πολιτιστικών συλλόγων να τονώσουν και να αναβιώσουν παραδοσιακούς θεσμούς και έθιμα, τα πανηγύρια μας κατέληξαν δημοτικοφανή αφού ακούγονται σε αυτά όλα τα είδη μουσικής και χορεύονται όλοι ανεξαιρέτως οι χοροί μοντέρνοι, λαϊκοί και δημοτικοί, ένδειξη που φανερώνει ότι η κοινωνία μας βρίσκεται σε μεταβατικό στάδιο. Από την άλλη πλευρά, η περιφέρεια εξακολουθεί να βιώνει το τρισυπόστατο που έχει επιβιώσει από την αρχαιότητα γιατί δεν υπάρχει έθιμο, χορός ελληνικός που να μην προέρχεται από τελετουργικές διαδικασίες. Βέβαια, τα παραδοσιακά έθιμα έχουν μετατραπεί σε φολκλορικά δρώμενα[22] με αναβιωτική πρόθεση και ευτυχώς για τη χώρα μας όχι εμπορική, αφού θεωρείται ακόμη ασέβεια κάτι τέτοιο. Όλα αυτά τα δρώμενα –είτε επιβιώσεις, είτε αναβιώσεις- έχουν συμβολική ή φανταστική ταυτότητα.

Συμπεράσματα

Σε γενικές γραμμές, παρακολουθώντας την πορεία του τριφυούς, καταλήξαμε στις επιμέρους τέχνες της στιχουργίας, της μουσικής και του χορού. Το τριφυές στο ξεκίνημά του εξέφραζε την τελετουργική έκφραση του ατόμου-ομάδας και στην πορεία του υπό τη μορφή του δράματος διαμόρφωνε με τον παιδευτικό του ρόλο το κοινωνικό γίγνεσθαι.

Συνοπτικά οριοθετήθηκε η ταυτότητα, με τις συνιστώσες της και έγινε αντιληπτή η ανάγκη του ανθρώπου να προσδιορίζεται μέσω αυτής. Είναι σαφές ότι, όπως όλοι οι πολιτισμοί δεν είναι αυτόνομοι αλλά δανείζονται αενάως στοιχεία από άλλους, έτσι και ο σημερινός ελληνικός πολιτισμός στα δρώμενά του παρουσιάζει ρίζες εμφανείς από τον αρχαίο πολιτισμό αλλά εμπεριέχει και στοιχεία από τις αντίπερα όχθες του πολιτισμικού γίγνεσθαι. Έτσι, συμπεραίνεται ότι, τα δρώμενα με τις συνιστώσες τους επηρέασαν και επηρεάζουν την ταυτότητα του ελληνικού πολιτισμού. Η αναπόφευκτα πολυπολιτισμική κοινωνία που βιώνουμε σήμερα είναι δυναμικός παράγοντας για τη διαμόρφωση της νέας ελληνικής ταυτότητας με αποτέλεσμα τη μίξη ελληνικών και ξένων πολιτισμικών ταυτοτήτων.

Βιβλιογραφία

Βιρβιδάκης Στ. *κ.ά.* 2003, Διαλεκτικές αντιθέσεις και συνθέσεις στον χώρο της φιλοσοφίας και της ιστορίας της τέχνης, στο *Τέχνες ΙΙ: επισκόπηση Ελληνικής Μουσικής και Χορού*, Τόμ. Α΄, Πάτρα: ΕΑΠ

Burkert W. 1993, *Αρχαία Ελληνική Θρησκεία Αρχαϊκή και Κλασική Εποχή*, (μτφ. Ν. Μπεζεντάκος- Α. Αβαγιανού), Αθήνα

Buckland T. 1983, Definitions of Folk Dance: Some Explorations, *Folk music Journal*, IV, 4.

Γεωργουσόπουλος, Κ. 1983, Ελληνικότητα και θέατρο στο *Ελληνισμός ελληνικότητα, Ιδεολογικοί και Βιωματικοί Άξονες της Νεοελληνικής Κοινωνίας*, Αθήνα: Εστία,

Δραγούμης Μ. 1983, Το περιεχόμενο και η έκφραση της Ελληνικότητας στη μουσικής μας, στο *Ελληνισμός Ελληνικότητα, Ιδεολογικοί και Βιωματικοί Άξονες της Νεοελληνικής Κοινωνίας*, Αθήνα: Εστία,

Ζωγράφου Μ. κ.ά. 2003, Σχέσεις χορού και κίνησης: Θεωρητικοί προβληματισμοί, στο *Τέχνες ΙΙ: επισκόπηση Ελληνικής Μουσικής και Χορού*, Τόμ. Δ΄. Πάτρα: ΕΑΠ

[22] Η Buckland (1983, 317) κρίνοντας την έως τότε θεωρία της Cesil Sharp προτείνει μια πιο ολοκληρωμένη προσέγγιση του φολκλορικού όπου εκτός από παραδοσιακό να θεωρείται και λαϊκό δημοφιλές.

Ιντζεσίλογλου Ν., Περί Κατασκευής Συλλογικών Ταυτοτήτων Το παράδειγμα της Εθνικής Ταυτότητας, στο συλλογικό *Εμείς και οι Άλλοι* ΕΚΚΕ, Γ. Δάρδανος
Καλογεράκος Ι., Θανασάς Π. 2000, *Ελληνική Φιλοσοφία και Επιστήμη: από την αρχαιότητα έως τον 20ό αιώνα*, Τόμ. Α΄, Πάτρα: ΕΑΠ.
Λέκκας Δ., 1998, Περί καταγωγής των ελληνικών ρυθμών από την προσωδία, στο *Πρακτικά 12ου Συνεδρίου για την έρευνα του χορού*, (182-193), Αθήνα: Ρυθμός και Χορός.
Λέκκας, Δ. *κ.ά.* 2003, Το πρωτογενές δρώμενο: Ιστορική βάση και λειτουργίες, στο *Τέχνες ΙΙ: Επισκόπηση ελληνικής Μουσικής και Χορού*, Τόμ. Α΄. Πάτρα: ΕΑΠ
Μαλιάρας, Ν. *κ.ά.*, 2003, Τα μαρτυρούμενα μουσικά όργανα στο Βυζάντιο, στο *Τέχνες ΙΙ: Επισκόπηση ελληνικής Μουσικής και Χορού*, Τόμ. Β΄, Πάτρα: ΕΑΠ.
Παπαοικονόμου-Κηπουργού, Κ. *κ.ά.*, 2003, Συμπληρωματικά φιλοσοφικά στοιχεία της αρχαίας μουσικής, στο *Τέχνες ΙΙ: επισκόπηση Ελληνικής Μουσικής και Χορού*, Τόμ. Α΄. Πάτρα: ΕΑΠ.
Παπαρίζος, Α., 1999, «Η Ταυτότητα των Ελλήνων Τρόποι Αυτοπροσδιορισμού και η επίδραση της Ελληνικής Ορθοδοξίας» στο *Εμείς και οι Άλλοι*, ΕΚΚΕ, (135-151), Αθήνα: Γ. Δάρδανος.
Πασχαλίδης, Γ. 1999, Η Πολιτισμική Ταυτότητα ως δικαίωμα και ως Απειλή: Η διαλεκτική της Ταυτότητας και η Αμφιθυμία της Κριτικής, στο *Εμείς και οι Άλλοι*, ΕΚΚΕ, εκδ. Αθήνα: Γ. Δάρδανος,
Πολίτης, Α. 1998, *Ρομαντικά Χρόνια ιδεολογίες και Νοοτροπίες στην Ελλάδα του 1830-1880*, Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης Νέου Ελληνισμού-Μνήμων.
Ροτζώκος, Ν. 1999, Η νεοελληνική εθνική ιδεολογία και η εθνική ιστοριογραφία, στο *Ελληνική ιστορία- Νεότερη και Σύγχρονη Ιστορία*, Πάτρα: ΕΑΠ..

Αρχαιολογία Αρχαία Τέχνη

Προϊστορική τέχνη: κεραμεική, τοιχογραφία, μεταλλοτεχνία, μνημειακή γλυπτική.

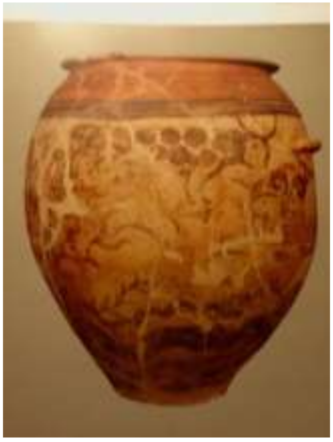
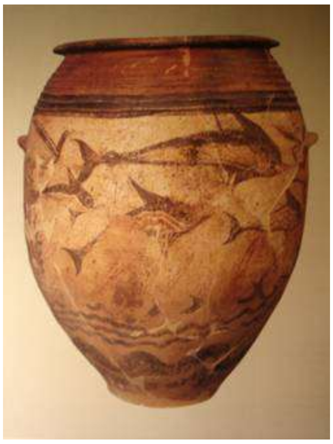
Λέξεις κλειδιά: *αρχαϊκή στήλη*, *αρχαιοελληνική κεραμεική*, *επιτύμβια γεωμετρικά αγγεία*, *ζωγράφος του Διπύλου*, *κυκλαδική αγγειογραφία*, *μεταλλοτεχνία*, *μινωική τοιχογραφία*, *μνημειακή γλυπτική*, *μυκηναϊκά τέχνεργα*, *προϊστορική τέχνη*, *τοιχογραφία.*

Ζωή Γκίνη, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο

Abstract
Any attempt to highlight the elements of prehistoric art is a *de facto* complex process and requires specific typological and genre classifications. Based on the above mentioned, this essay spans in two separate sections. The first describes three prehistoric works -a Cycladic vase, a Minoan fresco and a Mycenaean blade- and highlights their stylistic and cultural features. The second section describes an Attic geometric vase and an archaic Attic column and attempts to incorporate them into the historical context of their era.

Η προσπάθεια ανάδειξης των στοιχείων της προϊστορικής τέχνης είναι μια διαδικασία *de facto* πολύπλοκη και απαιτεί συγκεκριμένες τυπολογικές και ειδολογικές κατατάξεις. Βάσει των παραπάνω, παρόν δοκίμιο εκτείνεται σε δύο επί μέρους ενότητες. Στην πρώτη περιγράφονται τρία προϊστορικά έργα -ένα κυκλαδικό αγγείο, μία μινωική τοιχογραφία και ένα μυκηναϊκό εγχειρίδιο- και αναδεικνύονται τα τεχνοτροπικά αλλά και πολιτισμικά τους χαρακτηριστικά. Στη δεύτερη ενότητα περιγράφεται ένα επιτύμβιο αττικό γεωμετρικό αγγείο και μία αχαϊκή αττική στήλη και επιχειρείται η ένταξή τους στο ιστορικό πλαίσιο της εποχής τους.

Κυκλαδική αγγειογραφία

Εικ. 1 και 2 Πήλινος πίθος με διαφορετικά εικονιστικά θέματα και δίχρωμη διακόσμηση. Τέλη Μέσης Κυκλαδικής περιόδου περίπου 1600 ΠΚΕ. Ακρωτήρι Θήρας, Προϊστορικό Μουσείο Θήρας ΑΚΡ 4854.

Το Κυκλαδικό αγγείο που επιλέχθηκε είναι ένας δίωτος πίθος με διαφορετικά εικονιστικά θέματα στις δύο του όψεις. Βρέθηκε στο Ακρωτήρι της Θήρας στη δυτική οικία. Βρίσκεται σήμερα στο Προϊστορικό Μουσείο Θήρας με αρ.4854.[1] Χρονολογείται στη μέση Κυκλαδική περίοδο, περίπου το 1600 ΠΚΕ.[2] Ο πίθος έχει ύψος 0,86μ.[3] με χρωματιστές μελανές και ερυθρές αυλακώσεις στο άνω τμήμα του αγγείου. Το χείλος του είναι παχύ. Φέρει δύο οριζόντιες λαβές τοποθετημένες κάτω από τις αυλακώσεις του λαιμού. Το ωοειδές σώμα καλύπτεται με δύο χρώματα μελανό και ερυθρό σε ανοιχτό βάθος και στενεύει αρκετά κοντά στη βάση.

Η μία όψη διακοσμείται με την παράσταση ταύρου που αποτελεί την κεντρική μορφή της εικονιστικής παράστασης και αίγας, ενώ το τοπίο δηλώνεται με κρόκους, κρίνο και φυτά με λογχοειδή φύλλα. Τα ζώα και τα φυτά έχουν σχεδιαστεί με μελανό περίγραμμα. Παρατηρούμε ότι ο ταύρος εικονίζεται με μακρύ σώμα, ενώ δίνεται ιδιαίτερη έμφαση στην απόδοση των χαρακτηριστικών του πρόσωπο του ζώου. Η αίγα που βρίσκεται μπροστά από τον ταύρο είναι η μισή στο μέγεθος σε σχέση με τον τράγο. Ο ταύρος και η αίγα παριστάνονται σε κατατομή. Τα κέρατα του ταύρου κατενώπιον.

Στην άλλη όψη του αγγείου απεικονίζεται θαλάσσια παράσταση, κύριο στοιχείο της οποίας είναι τα δελφίνια, που συνοδεύονται θαλασσοπούλια, πιθανώς γλάρους. Τα δελφίνια παριστάνονται να κολυμπούν και να εκτελούν άλματα. Ο γλάρος με υψηλό λαιμό αριστερά του κεντρικού δελφινιού εικονίζεται σε πτήση. Τα δελφίνια και ο γλάρος αποδίδονται με μελανό χρώμα, φυσιοκρατικό ως προς τη μορφή και τη χρωματική απόδοση.[4] Ο αγγειογράφος προσπάθησε να συνδυάσει τα δύο χρώματα που διέθετε στο αγγείο, στην προσπάθεια του να αποδώσει τα διακοσμητικά στοιχεία φυσιοκρατικότερα.[5]

Μινωικές τοιχογραφίες



Εικ. 3. Παράσταση των ταυροκαθαψίων. Από το ανάκτορο της Κνωσού, Μουσείο Ηρακλείου Κρήτης (αρ. 15.) Πιθανώς Ύστερο Μινωικό. Ύψος 0,78μ.

Το μινωικό έργο που επιλέχθηκε είναι οι ταυρομάχοι ή ταυροκαθάψια ή ταυροπαιδιά. Η τοιχογραφία διακοσμούσε διαμέρισμα στην ανατολική πτέρυγα[6] του ανακτόρου της

[1] Ντούμας 1994, 298.
[2] Barber 1994, 298.
[3] Barber 1994, 298.
[4] Barber 1994, 298.
[5] Barber 1994, 163.
[6] Εκεί υπήρχαν τα βασιλικά δώματα. Βλ. Στυλιανού 1970, 192.

Κνωσού.[7] Βρίσκεται σήμερα στον πρώτο όροφο στην αίθουσα XIV θέση 15 στο Μουσείο Ηρακλείου Κρήτης.[8] Χρονολογείται, πιθανώς στην ΥΜΙΙ.[9] Ο Έβανς θεωρούσε ότι η τοιχογραφία δημιουργήθηκε κατά την Υστερομινωική Ι ή κατά τη μετάβαση από την ΥΜ ΙΑ στην ΥΜ ΙΒ.[10] Αποτελείτο από «*ορθογώνιους πίνακες ύψους 0.78μ.*»[11] και διατηρήθηκε αποσπασματικά. Η τοιχογραφία[12] με το οριζόντιο και κάθετο ταινιοειδές διακοσμητικό πλαίσιο[13] σε λευκό βάθος με ρόδινο, λευκό, γαλάζιο, μελανό και κίτρινο χρώμα, ονομάζεται και «*κόσμημα του βράχου*».[14]

Στην εικονιστική αυτή παράσταση έχουμε την πληρέστερη εικόνα των ταυροκαθαψίων, των αγωνισμάτων με ταύρο.[15] Λάμβαναν μέρος, άνδρες αθλητές και γυναίκες αθλήτριες ντυμένες σαν άνδρες.[16] Παρακολουθούμε τις διαδοχικές φάσεις του αγωνίσματος,[17] την ανάρτηση από τα κέρατα του ταύρου που τρέχει ορμητικά στο αποκαλούμενο πρότυπο του ιπτάμενου καλπασμού, το άλμα του θανάτου επάνω από τη ράχη του ζώου και το τελικό άλμα στη γη. Οι τρεις ανθρώπινες μορφές φέρουν κοσμήματα και υψηλά υποδήματα.[18] Είναι χαρακτηριστικό ότι και οι γυναίκες φορούν ανδρικό ένδυμα, περίζωμα με αιδοιοθύλακα.[19] Η κόμη και οι κομμώσεις τους αποτελούν ενδείξεις για την ηλικία, το φύλο αλλά και την κοινωνική τους θέση.[20] Οι άνδρες εικονίζονται με ερυθρό δέρμα, ενώ οι γυναίκες με δέρμα λευκό.[21] Η εικονιστική παράσταση έχει γαλάζιο βάθος. Οι μορφές ανθρώπων και ζώου αποδίδονται σε κατατομή ίσως με μονοκονδυλιά.[22]

Η απόδοση του αθλήματος στην τέχνη συμβολίζεται με δακτυλιωτή μέση, σφικτά ζωσμένη, καλοσχηματισμένους μηρούς και ανεπτυγμένο στήθος. Στη δημιουργική διαδικασία της τοιχογραφίας της μινωικής τεχνικής, ο καλλιτέχνης προσχεδίαζε την θεματολογία[23] και έπειτα χρωμάτιζε. Τα χρώματα, ορυκτής προέλευσης ή οξείδια σιδήρου όπως το ερυθρό, το κίτρινο, το λευκό, το μελανό, το κυανό και το καστανό[24] έμειναν ανεξίτηλα. Έξωθεν

---

[7] Σακελλαράκης 2003, 120.

[8] Σακελλαράκης 2003, 112.

[9] Ο Hood (1993, 74) θεωρεί ότι είναι μεταγενέστερη, όχι όμως «*μετά το τέλος της Υστερομινωικής ΙΙ, περί το 1450*».

[10] Hood 1993, 72.

[11] Hood 1993, 72.

[12] Ο Cameron αναφέρει (1999, 133) ότι πρόκειται για διακοσμητική ορθομαρμάρωση. Ο όρος δεν «*συνεπάγεται και την χρήση του υλικού*».

[13] Η Barber υποστηρίζει ότι γίνεται προσπάθεια μίμησης των άκρων των υφασμάτων. Βλ. Cameron 1999, 134.

[14] Ντούμας 1994, 326.

[15] Ο ταύρος, αγαπημένο θέμα της μινωικής τέχνης, εμφανίζεται επίσης σε κρύπτη, στη δυτική ανακτορική πτέρυγα της Κνωσού, προγενέστερης όμως χρονολόγησης. Η μορφολογική συσχέτιση με το κεφάλι του ταύρου των ταυροκαθαψίων είναι αξιοσημείωτη, καθώς οι οφθαλμοί και το δέρμα αποδίδονται ακαλαίσθητα και αφρόντιστα. Βλ Hood 1993, 60.

[16] Evans 1964, 21.

[17] Αλεξίου 1970, 47.

[18] Η υπόδηση αποτελούσε ένδειξη της κοινωνικής τάξης, της οικονομικής επιφάνειας, αλλά και της κοινωνικής δραστηριότητας. Βλ Μπουλιώτης 2002, 15.

[19] Μπουλιώτης 2002, 14.

[20] Ο Έβανς υποστηρίζει (1964, 21-22) ότι η γυναικεία μορφή με την επιμελημένη και περίτεχνη κόμμωση και ένδυση, πιθανώς κατέχει αριστοκρατική κοινωνική θέση. Επίσης, υποστηρίζει ότι τα ταυροκαθάψια τελούνταν στα πλαίσια θρησκευτικών τελετών, αφιερωμένα στη Μεγάλη Θεά.

[21] Μπουλιώτης 2002, 14-15.

[22] Πλάτων 1970, 201.

[23] Σακελλαράκης 2003, 114.

[24] Cameron 1999, 144.

επιδράσεις είναι πιθανό ότι συνέβαλαν στην ανάπτυξη της διακριτής αυτής τέχνης. Πιθανώς οι Μινωίτες επηρεάστηκαν από ανάλογα τέχνεργα της Αιγύπτου και της Συρίας,[25] καθώς γνωρίζουμε ότι στην Αίγυπτο πραγματοποιούνταν τέτοιου είδους αγώνες.[26] Από την Κρήτη, η τέχνη της τοιχογραφίας μεταλαμπαδεύτηκε και διαδόθηκε στην ηπειρωτική Ελλάδα.[27]

Το πρωτότυπο καλλιτεχνικό αισθητήριο των Μινωιτών εκφράστηκε ελεύθερα.[28] Οι ζωγράφοι έδιναν τον τόνο του συρμού της εποχής, έρχονταν σε επικοινωνία με τον βασιλέα, αφού πρόκειται για ανακτορική διακόσμηση[29] στενά συνδεδεμένη με την αρχιτεκτονική.[30] Οι καλλιτέχνες πιθανώς επέλεγαν το εικονιστικό τους θέμα από την καθημερινή ζωή, από τους αγώνες και από τις θρησκευτικές τελετουργίες[31]«*Δεν γνωρίζουμε αν τα αγωνίσματα αυτά είχαν ορισμένη θρησκευτική έννοια ή απλώς αποτελούσαν θεαματική επίδειξη έπ΄ ευκαιρίας της γιορτής*».[32] Η θεματολογία της τοιχογραφίας, όχι σε ευρεία κλίμακα, απαντάται επίσης σε αγγεία μεταλλικά, πήλινα ή λίθινα αλλά και σε σφραγιδόλιθους.[33]

Μυκηναϊκά τέχνεργα



Εικ. 4. Χάλκινη λεπίδα εγχειριδίου με εμπίεστη διακόσμηση από χρυσό, ασήμι σε βάθος από νιέλλο. Παράσταση κυνηγιού λιονταριών στη μία όψη και λιονταριών που κυνηγούν αντιλόπες στην άλλη. Από τον τάφο IV του Ταφικού Κύκλου Α΄ των Μυκηνών πιθανώς του δεύτερου μισού του 16ου αιώνα ΠΚΕ. Σήμερα στο Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο (αρ. 394).

Η χάλκινη,[34] ισοσκελής λεπίδα εγχειρίδιου από χρυσό, ασήμι και χαλκό σε βάθος από νιέλλο, χωρίς λαβή, με εμπίεστη, ένθετη[35] διακόσμηση αποτελεί κτέρισμα του τάφου IV,

[25] Βασιλικού 1995, 220-221.
[26] Αλεξίου 1970, 17-119.
[27] Hauser χ.χ, 76.
[28] Hauser χ.χ, 73.
[29] Hood 1993, 56.
[30] Μπουλιώτης 1995, 21.
[31] Σακελλαράκης 2003, 114.
[32] Αλεξίου 1970, 117.
[33] Hood 1993, 56.
[34] «*Η σύσταση των εγχειριδίων, ιδιαίτερα της μαύρης εμπίεστης διακόσμησης, έχει προκαλέσει το έντονο ενδιαφέρον αρχαιολόγων και αρχαιομετρών. Η τεχνολογική μελέτη που έγινε στο Χημικό Εργαστήριο του Εθνικού Μουσείου και το Εργαστήριο Fitch της Βρετανικής Αρχαιολογικής Σχολής της Αθήνας, είχε σαν στόχο την διερεύνηση της τεχνικής κατασκευής των σπάνιων αυτών*

ταφικός περίβολος Α των Μυκηνών και πιθανώς τοποθετείται χρονολογικά στην Υστερομινωική Ι[36] ή Υστεροελλαδική Ι.[37] Έχει μήκος 0,237μ. και πλάτος 0,063 μ. και σήμερα βρίσκεται στο Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο με αρ. 394.

Τον ώμο του κοσμούν τέσσερα χρυσά καρφιά, τα οποία στερέωναν τη λεπίδα στο όπλο. Στο εγχειρίδιο με τις δύο ελαφρά καμπυλόσχημες όψεις απεικονίζονται, στην επιφάνεια μεταξύ των ακμών του, διαφορετικά εικονιστικά θέματα. Στην πρώτη όψη της λεπίδας από αριστερά παρατηρείται ένα λιοντάρι που έχει αιχμαλωτίσει μια αντιλόπη ως θήραμά του, ενώ οι υπόλοιπες τέσσερις τρέπονται σε φυγή επάνω σε βράχους.

Στη άλλη του όψη, αναπαριστάται το κυνήγι ενός λιονταριού, καθώς τα άλλα δύο λιοντάρια με ιπτάμενο καλπασμό τρέπονται σε φυγή, με πέντε οπλισμένους[38] άνδρες που φορούν περιζώματα με κροσσούς. Οι τέσσερεις πεζοί κυνηγοί, αμύνονται στην επίθεση ενός λιονταριού. Ο πρώτος κυνηγός, κοντά στο καρφί του ώμου του όπλου, προστατεύεται από ολόσωμη οκτώσχημη ασπίδα εικονιζόμενη από την πίσω πλευρά και κρατά μακρύ δόρυ, ο δεύτερος είναι τοξοφόρος σε θέση βολής, ο τρίτος θηρευτής κραδαίνει ορθογώνια πυργοειδή ασπίδα κρεμασμένη από τον αριστερό του ώμο και φέρει δόρυ, ο τέταρτος οπλισμένος κι αυτός με οκτώσχημη ασπίδα σε κατατομή καλυπτόμενος ολόκληρος εκτός από το κεφάλι και τα κάτω άκρα και κατέχει δόρυ ενώ ο πέμπτος εικονίζεται κι αυτός με ορθογώνια πυργόσχημη[39] ασπίδα τραυματισμένος από το λιοντάρι, ίσως κρατά δόρυ.

Οι μορφές ανθρώπων και ζώων παρουσιάζονται σε κατατομή. Η παράσταση αυτή μπορεί να χαρακτηριστεί πολύχρωμη. Ο μεταλλοτεχνίτης, πιθανώς Μινωίτης,[40] απέδωσε με χρυσά ελάσματα τα γυμνά μέρη των ανδρών και τα σώματα των λιονταριών, με αργυρά[41] ελάσματα τα ενδύματα και τις ασπίδες, ενώ «*τα δόρατα με χάλκινο σύρμα*».[42]

αντικειμένων. Το έντονο αρχαιομετρικό ενδιαφέρον των τελευταίων ετών για τους τρόπους διακόσμησης επάνω σε μέταλλο (painting in metal) σε ολόκληρο τον αρχαίο κόσμο, οδήγησε μεταξύ άλλων σε μια ενδιαφέρουσα έρευνα, που διενεργήθηκε το 1991 και 1992 στο χημικό εργαστήριο του Εθνικού Αρχαιολογικού Μουσείου (Δρ. Ελένη Ανδρεοπούλου-Μάγκου) και στο Εργαστήριο Fitch της Βρεττανικής Αρχαιολογικής Σχολής της Αθήνας (Δρ. Richard Jones και Δρ Έφη Φώτου-Jones). Στην έρευνα συμμετείχε και η κα Κ. Δημακοπούλου, διευθύντρια τότε του Μουσείου. Λόγω της εξαιρετικής αξίας των αντικειμένων, η μέθοδος ανάλυσης έπρεπε απαραιτήτως να είναι μη καταστροφική. Επιλέχθηκε έτσι η τεχνική φθορισμός ακτίνων Χ (XRF), για την οποία χρησιμοποιήθηκε το φορητό σύστημα XRF του εργαστηρίου Fitch της Αγγλικής Αρχαιολογικής Σχολής στην Αθήνα, το οποίο και μεταφέρθηκε στο Εθνικό Μουσείο. Τα διαφορετικά μέρη των αντικείμενων υποβλήθηκαν σε πολλαπλές αναλύσεις (σε πλέον του ενός σημεία, όπου αυτό ήταν δυνατόν). Μερικά επίσης ακτινογραφήθηκαν, για να διαπιστωθεί ο τρόπος κατασκευής και διαμόρφωσής τους. Από τις αναλύσεις, προέκυψε ότι η σύσταση του σώματος των έξι χάλκινων εγχειριδίων είναι κράμα χαλκού-κασσιτέρου. Η προσθήκη κασσιτέρου βελτιώνει τις μηχανικές ιδιότητες του χαλκού, αντοχή και σκληρότητα, απαραίτητη για αντικείμενα όπως τα εγχειρίδια». http://www.spin.gr.

[35] Ο τεχνίτης πιθανώς δέχθηκε επιδράσεις από την τέχνη της Συρίας, καθώς η τεχνική της ένθεσης πολύτιμων μετάλλων εμφανίστηκε στην ηπειρωτική Ελλάδα περί το 2000 π.Χ. Βλ. Βασιλικού 1995, 78

[36] Ο Hood (1993, 219) θεωρεί ότι το έργο είναι πιθανώς μινωικής προέλευσης.

[37] Ντούμας 1994, 332, Δανιηλίδου 1998, 33 και Βασιλικού 1995, 74.

[38] Τα όπλα ήταν κοινά για το κυνήγι και τον πόλεμο και περιελάμβαναν κράνη, ασπίδες, τόξα, ξίφη, δόρατα. Βλ. Δανιηλίδου 1998, 34.

[39] Αξιοσημείωτη παρατήρηση από την ερευνήτρια της από κοινού συνύπαρξης και των δύο χαρακτηριστικών τύπων ασπίδας της εποχής, δηλαδή την οκτώσχημη αλλά και την πυργοειδή. Βλ. Δανιηλίδου 1998, 35.

[40] Βασιλικού 1995, 78.

[41] Ήλεκτρο «*κράμα χρυσού και αργύρου*». Βλ. Τσούντας 1893, 85.

[42] Βασιλικού 1995, 74.

Η κόμη των ανδρών και οι χαίτες των λιονταριών αποδόθηκαν με νιέλλο. Ο μινωικός σωματότυπος των κυνηγών αλλά και ο θεματικός κύκλος του μυκηναϊκού κυνηγιού φανερώνουν την τεχνοτροπική τους διαφορά. Το εγχειρίδιο αυτό χαρακτηρίζεται αμάλγαμα της μινωικής και της μυκηναϊκής τέχνης.[43]

Επιτύμβια γεωμετρικά αγγεία



Εικ 5. Ο αποκαλούμενος αμφορέας του Διπύλου από τη νεκρόπολη του Διπύλου. Πρώτο μισό 8ου αιώνα. Ύψος 1,55 μ., Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο (αρ. 804).

Ο πήλινος Αττικός υπερμεγέθης δίωτος αμφορέας[44] βρέθηκε στην νεκρόπολη του Διπύλου[45] στον Κεραμεικό και χρησίμευε ως σήμα σε τάφο. Σήμερα εκτίθεται στο Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο με αρ. 804. Έχει ύψος ένα μέτρο και πενήντα πέντε εκατοστά. Χρονολογείται γύρω στο 750 ΠΚΕ ή κατά την Ύστερη Γεωμετρική ΙΑ.[46] Το σχήμα του είναι ραδινό με ψηλό λαιμό, μελανό στο κάτω μέρος του χείλους, στην ένωση μεταξύ λαιμού και σώματος, και στη βάση. Ο πυθμένας του είναι διάτρητος.

Ο ζωγράφος του Διπύλου[47] κάλυψε όλη την επιφάνεια του αγγείου με επαναλαμβανόμενα γεωμετρικά, ζωικά και φυτικά σχήματα κατά ζώνες.[48] Συμμετρικά των ώτων, με

[43] Βασιλικού 1995, 75.

[44] «*Οι αρχαιολόγοι διαπίστωσαν ότι στις ανδρικές ταφές τοποθετούσαν κρατήρες ενώ στις γυναικείες έβαζαν αμφορείς*». Βλ. Λαμπαράκη 1984, 19.

[45] «*Ονομασία για το γιγαντιαίο συγκρότημα με τις δύο εισόδους αναφέρεται για πρώτη φορά σε επιγραφή του 3ου αιώνα. Παλαιότερα ονομαζόταν Θριάσια πύλη ή Θριάσιες πύλες*», Knigge 1990, 68.

[46] Boardman 2001, 44 και Κοκκορού-Αλευρά 1995, 37.

[47] Ο Cook υποστηρίζει (1994, 465-466) ότι ο όρος Δίπυλο αρχικά χρησιμοποιείτο για όλα τα γεωμετρικά αγγεία, κατόπιν για τα αττικά γεωμετρικά και καταλυτικά για τα αττικά γεωμετρικά με νεκρικά εικονιστικά θέματα. Σε μικρότερη αναλογία για τα αττικά γεωμετρικά επιτύμβια. Ο όρος ονοματίζει τον ζωγράφο και τη σχολή του.

περισσότερο βάθος, απεικόνισε μετόπη πρόθεσης με άνδρες και πιθανότερα γυναίκας με επαναλαμβανόμενους θρηνωδούς εκατέρωθεν.[49] Στη νεκρική σκηνή οι πενθούντες[50] παρουσιάζονται όρθιοι με χέρια σε ανάταση. Ο κορμός τους απεικονίζεται τριγωνικός με μακριά και λιγνά κάτω άκρα και «ασταθή» γόνατα.[51] Η νεκρή εικονίζεται σε κλίνη σκεπασμένη με ύφασμα. Κάτω από την κλίνη και το αβακωτό νεκρικό κάλυμμα αναφαίνονται δύο γυναίκες γονατιστές και δύο καθήμενες σε χαμηλά καθίσματα. Οι μορφές ζωικές και ανθρώπινες απεικονίζονται με σκιαγραφήματα. Το κεφάλι και τα κάτω άκρα των θρηνωδών παριστάνονται σε πλάγια όψη, ενώ ο θώρακας κατά πρόσωπο.[52]

Ο ζωγράφος του Διπύλου είναι καινοτόμος και χαρακτηρίζεται ως «η πρώτη αναγνωρίσιμη προσωπικότητα της Ελληνικής τέχνης».[53] Παραστάσεις με πρόθεση νεκρού, με γυναίκες και άνδρες θρηνωδούς, δίνουν μια ιδέα πολυτέλειας με την οποία γιορτάζονταν οι νεκρώσιμες τελετές κατά τη γεωμετρική περίοδο.

Επιτύμβιες αρχαϊκές στήλες



Εικ. 6. Η στήλη του Αριστίωνος χρονολογείται στο 510 με 500 ΠΚΕ. Σήμερα εκτίθεται στο Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο (αρ. 29)

Η στήλη του Αριστίωνος είναι μια από τις τελευταίες επιτύμβιες στήλες της αρχαϊκής εποχής. Χρονολογείται στο 510 με 500 ΠΚΕ[54] περίπου. Η αρχαιολογική σκαπάνη την έφερε στο φως το 1839 μαζί με τη βάση της στη νεκρόπολη της Βελανιδέζας αρκετά κοντά στη στήλη του Λυσία. Σήμερα εκτίθεται στο Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, (αρ. 29). Έχει ύψος 2,02μ. και δεν έχει σωθεί η επίστεψη.

Στον κορμό της ορθογώνιας εγχάρακτης επιτύμβιας στήλης παριστάνεται το αναθηματικό ανάγλυφο του νεαρού οπλίτη Αριστίωνος. Ο νεκρός απεικονίζεται μόνος με κατεύθυνση προς τα δεξιά. Παρουσιάζεται γενειοφόρος με ελικωτούς βοστρύχους έως το μέτωπο. Φέρει αμυντικό οπλισμό, αττικό κράνος, θώρακα και περικνημίδες. Κάτω από το θώρακα

[48] Boardman 2001, 35.

[49] Knigge 1990, 21.

[50] Οι γυναικείες μορφές κρατούν με τα δύο τους χέρια το κεφάλι τους και οι άνδρες διακρίνονται από τη στάση του σώματος, με το ένα χέρι ανασηκωμένο προς το κεφάλι και πάντα ορθοί. Βλ. Λαμπαράκη 1984, 19.

[51] Κοκκορού-Αλευρά 1995, 34-35.

[52] Cook 1994, 24-26.

[53] Cook 1994, 26.

[54] Κοκκορού-Αλευρά 1995, 154.

διαφαίνεται περίζωμα. Στο αριστερό του χέρι κραδαίνει δόρυ. Τα κάτω άκρα είναι γυμνά και το αριστερό του πόδι ελαφρώς προτεταμένο. Η απόδοση της ανατομίας του σώματος και των πτυχώσεων είναι υποδειγματική. Η στήλη φέρει ίχνη χρώματος, στο πρόσωπο γαιώδες, ενώ το βάθος ήταν βαμμένο ερυθρό. Η μορφή εικονίζεται κατά τομή, άκαμπτη με συμμετρία και στατικότητα.[55]

Συμπεράσματα
Παρατηρήσαμε μετά την περιγραφή του κυκλαδικού αγγείου, ότι ο κυκλαδικός πολιτισμός και κατ' επέκταση οι αγγειογράφοι της Θήρας, αγαπούν θέματα που αφορούν στη φύση. Ζώα και φυτά, θαλάσσια και μη, συνυπάρχουν και συμπεριλαμβάνονται στο θεματολόγιό τους από τις παρατηρήσεις τους προς αυτή. Η γεωγραφική θέση των Κυκλάδων έπαιξε διαμεσολαβητικό ρόλο μεταξύ των πολιτισμών του Αιγαίου.

Φυσιοκρατικός και ο μινωικός πολιτισμός, με καλλιτεχνική ποιότητα και πολυσύνθετα εικονιστικά θέματα. Οι Μινωίτες ζωγράφοι προσπάθησαν να αποδώσουν με την τεχνοτροπία τους την αίσθηση της κίνησης και της δράσης σε σχέση με τη θρησκεία και τον άνθρωπο.

Στον μυκηναϊκό πολιτισμό είναι αισθητή η μινωική επίδραση. Οι τεχνίτες με την υψηλή εξειδίκευση, αγαπούν τα πολεμικά θέματα και το κυνήγι χωρίς όμως να λείπουν τα φυσιοκρατικά θέματα. Η τέχνη διακρίνεται πια από μεγάλη συμμετρία. Μετά την πτώση του μυκηναϊκού πολιτισμού στις κοινωνίες που προέκυψαν από τους άλλοτε υπηκόους των μυκηναϊκών κρατών και σε ορισμένες που σχηματίσθηκαν από τους εισβολείς, επέζησαν οι τεχνίτες οι οποίοι δεν εργάζονται πια αποκλειστικά για τα ανάκτορα. Οι διακοσμητικές παραστάσεις αγγείων φυτικής και θαλάσσιας ζωής προσφιλείς στους Μινωίτες και Μυκηναΐους αγγειοπλάστες, μετασχηματίσθηκαν σε γεωμετρικά σχέδια. Τα χρηστικά αγγεία μετατρέπονται σε τεφροδόχους ή ταφικά κτερίσματα.

Στη γεωμετρική αυτή σχηματική κεραμεική διακόσμηση οι κύκλοι και τα ημικύκλια χαράσσονται με διαβήτη και οι ευθείες με γνώμονα. Από το 10ο αιώνα εμφανίζεται ως διακοσμητικό στοιχείο ο μαίανδρος, ενώ από τα μέσα του 9ου προστίθενται και ανθρώπινες μορφές. Από τον 8ο αιώνα τροποποιήθηκαν τα ταφικά έθιμα και άρχισαν να κατασκευάζονται υπερμεγέθεις αμφορείς και κρατήρες που κοσμούσαν τάφους αρχόντων. Με τα έργα τους οι τεχνίτες θέλησαν να κρατήσουν ζωντανή την «κοινωνία των μεγάλων ανδρών» και τη λατρεία των ηρώων. Τούτο σημαίνει πως η αρχαϊκή τέχνη χαρακτηρίζεται ως αστική και είναι η τέχνη των ευγενών, που μετατράπηκε μεταγενέστερα σε ανάγκη για θρησκευτικότητα και διαφύλαξη της μνήμης των νεκρών ηρώων κατά την περίοδο της τυραννίας.

Βιβλιογραφία

Αλεξίου, Σ. 1970, *Προϊστορία, Η Αυγή του Πολιτισμού μέχρι το 1100 π.Χ.*, Τόμ. Α', Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών.

Ανδρόνικος, Μ. 1970, Αρχαϊκή Τέχνη, στο *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους, Αρχαϊκός Ελληνισμός*, Τόμ. Β΄, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών.

Βασιλικού, Ντ. 1995, *Μυκηναϊκός πολιτισμός*, Αθήνα: Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας.

Barber, R.L.N. 1994, *Οι Κυκλάδες στην εποχή του χαλκού*, (μτφρ. Όλγα Χατζηαναστασίου), Αθήνα: Εμπορική Τράπεζα της Ελλάδος.

Boardman, J. 2001, *Πρώιμη ελληνική αγγειογραφία 11ος-6ος αιώνας π.Χ.*, (μτφρ. Λ. Μπουρνιάς, Αθήνα: Καρδαμίτσας.

[55] Ανδρόνικος 1970, 392.

Cameron, M. 1999, Βρετανική Σχολή Αθηνών Αθήνα: Ίδρυμα Ν. Π. Γουλανδρή-Μουσείο Κυκλαδικής Τέχνης.
Cook, M.R. 1994, *Ελληνική αγγειογραφία*, (μτφρ. Δ. Τσουκλίδου) Αθήνα: Καρδαμίτσα, (γ)
Δανιηλίδου Δ. 1998, *Η οκτώσχημη ασπίδα στο Αιγαίο της 2ης π.Χ. χιλιετίας*, Σειρά Μονογραφιών 5, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών: Κέντρο Ερεύνης της αρχαιολογίας.
Evans, A. 1964, *The palace of Minos at Knossos*, Vol. IV, Part I, New York: Biblo and Tannen.
Hauser, A., χ.χ., *Κοινωνική ιστορία της τέχνης, προϊστορικοί χρόνοι, αρχαία Ανατολή, Ελλάδα, μεσαίωνας*, (μτφρ. Τ. Κονδύλης), Αθήνα: Κάλβος.
Hood, S. 1993, *Η Τέχνη στην Προϊστορική Ελλάδα*, (μτφρ. Μ. Παντελίδου-Θ. Ξένος, Αθήνα: Καρδαμίτσας.
Knigge U. 1990, *Ο Κεραμεικός της Αθήνας: Ιστορία-Μνημεία-Ανασκαφές*, (μτφρ. Αλίκη Σεϊρλή), Αθήνα: Κρήνη.
Κοκκορού-Αλευρά Γ. 1995, *Η τέχνη της αρχαίας Ελλάδας, Σύντομη Ιστορία (1050-50 π.Χ.)*, Αθήνα: Καρδαμίτσας.
Λαμπαράκη, Ά. 1984, Ο θάνατος στην αρχαιότητα-διαθήκες των αρχαίων-αρχιτεκτονική και θάνατος, *Αρχαιολογία και Τέχνες*, 11.
Μπουλιώτης, Χ. 1995, Η ελληνική ζωγραφική: Αρχαιότητα: Αιγαιακές Τοιχογραφίες, ένας πολύχρωμος αφηγηματικός κύκλος, *Αρχαιολογία και Τέχνες*, 55.
Μπουλιώτης, Χ. 2002, Η ένδυση στην αρχαιότητα, *Αρχαιολογία και Τέχνες,* 82.
Ντούμας, Χ. 1994, Κυκλαδική τέχνη, στο *Η αυγή της Ελληνικής τέχνης, Ελληνική τέχνη*, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών.
Πλάτων, Ν, 1970, Προϊστορία και Πρωτοϊστορία: Η ακμή του μινωικού πολιτισμού, στο *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, Τόμ. Α΄, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών.
Σακελλαράκης, Α.Ι. 1982, *Μουσείο Ηρακλείου*, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών.
Τσούντας Χ. 1893, *Μυκήναι και μυκηναϊκός πολιτισμός*, Αθήνα: Εστία.

Ιστορία

Το προσωρινό σύνταγμα διακυβέρνησης των Ιονίων Νήσων της 16ης Μαΐου 1799

Λέξεις κλειδιά: *Cadir Bey*, *K. Uschacoff*, *République Septinsulaire*, *Επτάνησα*, *Κέρκυρα*, *Ναπολέων Βοναπάρτης*, *προσωρινό σύνταγμα Επτανήσων*, *Ταλεϋράνδος*

Νικόλας Βερνίκος (Ομ. Καθ.) Πανεπιστημίου Αιγαίου

Abstract
In May 1802, then-Secretary of State Charles Maurice Talleyrand submitted to Bonaparte the first high-ranking official of the French Republic, a memorandum accounting for what had happened in the Ionian State (*République Septinsulaire*) after the departure of the French Democrats, in the period 1799-1802. The minister's interest is focused on the events of 1801, a time when an elected popular assembly, in Corfu, tried to overthrow the so-called "Byzantine" constitution of 1800. That constitution was in place in the Treaty of Constantinople of March 21, 1800, which established the "Ionian State" in the context of an international order.

Τον μήνα Μάιο του 1802 ο τότε υπουργός των Εξωτερικών Ταλεϋράνδος (Charles Maurice Talleyrand) υπέβαλε στον Βοναπάρτη πρώτο ύπατο, ακόμα, της Γαλλικής Δημοκρατίας, ένα υπόμνημα με το οποίο κάνει έναν απολογισμό των όσων συνέβησαν στην Επτάνησο Πολιτεία (*République Septinsulaire*) μετά την αποχώρηση των δημοκρατικών Γάλλων, στην περίοδο 1799-1802.Το ενδιαφέρον του υπουργού επικεντρώνεται στα γεγονότα του 1801, εποχή κατά την οποία μια εκλεγμένη λαϊκή σύνοδος, στην Κέρκυρα, προσπάθησε να ανατρέψει το ονομαζόμενο «βυζαντινό» σύνταγμα του 1800. Το σύνταγμα εκείνο ήταν ενταγμένο στη Σύμβαση της Κωνσταντινουπόλεως της 21 Μαρτίου 1800[1] που εγκαθίδρυε την «Επτάνησο Πολιτεία» στα πλαίσια μιας διεθνούς τάξεως.

Για τον λόγο αυτό, η εισήγηση προς τον Βοναπάρτη χαρακτηρίζει την εσωτερική λαϊκή κυβέρνηση της Κέρκυρας ως παρείσακτη και στασιαστική, και θεωρεί ως μόνο νόμιμο εκπρόσωπο της Επτανήσου τον αντιπρόσωπο του Σπυρίδωνα Γεωργίου Θεοτόκη, που ήταν ο νόμιμος Πρίγκιπας (Ηγεμών) Πρόεδρος της Επτανησιακής Γερουσίας.

Όπως γράφει ο ίδιος ο Ταλεϋράνδος το υπόμνημα του ήταν μια απλή ιστορική διήγηση (*un simple reçit historique*) που στηριζόταν στις πληροφορίες που διέθετε το υπουργείο του και σε μια σειρά από επτά ντοκουμέντα που επισυνάπτει. Ανάμεσα στα συνοδευτικά αυτά κείμενα, που βρίσκονται στον φάκελο AFIV 1714 B2, των *Γαλλικών Αρχείων* και είναι γραμμένα στα Ιταλικά, γλώσσα που γνώριζε ο Βοναπάρτης λόγω της καταγωγή του, υπάρχει ένα χειρόγραφο τριων σελίδων που περιέχει το πρώτο, στην ιστορία της νεώτερης Ελλάδας, σχέδιο συντάγματος των Ιονίων Νήσων. Πρόκειται για κείμενο που δεν έχει ακόμα δημοσιευθεί για να μελετηθεί και να πάρει τη θέση που του αρμόζει στη συνταγματική μας ιστορία.

Το σχέδιο αυτό φέρει τη χρονολογία της 16 Μαΐου 1799, γράφτηκε στα ελληνικά και μεταφράστηκε στα ιταλικά για να υποβληθεί στον Ουσακόφ και στον οθωμανό Καδίρ Βέη. Δύο μέρες αργότερα ο ρώσος ναύαρχος έδωσε την έγκρισή του και το σχέδιο προσωρινού συντάγματος, ως επίσημο πια κείμενο, καταχωρήθηκε με την υπογραφή του Άγγελου

Όριου, του Προέδρου της πρώτης επτανησιακής εξουσίας, η οποία οργανώθηκε μετά την κατάληψη των Ιονίων από τους Ρώσο-Οθωμανούς στα τέλη της άνοιξης του 1799.

Το γεγονός ότι ο Ταλεϋράνδος μάς πληροφορεί πως το «προσωρινό σχέδιο του 1799» γράφτηκε στα Ελληνικά και μεταφράστηκε στα Ιταλικά, ανατρέπει τα μέχρι τώρα ιστορικά δεδομένα που βασίζονται στο γεγονός ότι η, μεταγενέστερη χρονικά, «Κατάστασις της Επτανήσου Πολιτείας» της 24ης Νοεμβρίου 1803 συνεγράφη στην «ιταλική διάλεκτο» και «μετεγλώττισεν εις την των καθ' ημάς Ελλήνων διάλεκτον» ο Δημήτριος Βενιέρης.

Παραθέτουμε, εδώ, το ανέκδοτο ιταλικό κείμενο του προσωρινού αυτού σχεδίου συντάγματος που πρέπει να ρύθμισε τον πολιτειακό βίο και προσκαλούμε τους ερευνητές να αναζητήσουν το ελληνικό πρωτότυπο, όπως και τις αντίστοιχες υπηρεσιακές αναφορές που, οπωσδήποτε, πρέπει να είχαν υποβάλλει ο Ουσακόφ και ο Μοτσενίγος στους στρατιωτικούς και στους πολιτικούς τους προϊσταμένους, στην Πετρούπολη. Οι αναγνώστες θα διαπιστώσουν ότι το σχέδιο θεσπίζει κανόνες διακυβέρνησης και καθορίζει πια είναι η εκλογική βάση που θα καλείται να εκλέξει τους πρωτοβάθμιους και δευτεροβάθμιους αντιπροσώπους, όπως και τους νόμιμους δικαστές. Παρατηρούμε επίσης ότι δεν περιλαμβάνει διατάξεις αναφορικά με τις επίσημες θρησκείες, προβλέπει όμως προστασία της εκκλησιαστικής περιουσίας (αρθρ. 19) και ορκωμοσία επί του Ευαγγελίου (αρθρ. 22)

Το προσωρινό σύνταγμα των Επτανήσων της 18 Μαΐου 1799 Συνημμένο υπ' αριθμόν 1. Αντίγραφο μετάφραση από τα Ελληνικά Copia traduzione dal greco

PROVISORIO PIANO DEL GOVERNO DELL' ISOLE EX VENETE [—] DELL' ORDINO DA STABILIRSI IN ESSA

Per formar il Governo, e li necessarj Tribunali dovranno unirsi li Consigli Generali in cadaun | Isola formati da uno per ogni famiglia che oltrepassi l' età degl' anni ventiquattro.|

P(rimo): Li Consigli sopradetti dovranno prontamente aggregare a sé in piena unione il Secondo Ordi|ne che al Zante è stabilito, e per le altre Isole s' intenderanno tutte quelle christiane fami|glie che vivono civilmente, che abbiano almeno un annua rendita depurata, a Corfù di zec|chini cento, a Ceffalonia e S(anta) Maura sessanta, a Cerigo e Paxo quaranta, ed a Itaca trenta,[2] | che non esercitassero arti mecaniche, e che il padre della famiglia abbia incominciato a vivere civilmente, e dopo la unione dell due corpi sara formato il Gran Consiglio, o l' assemblea | principale.|

2-do: Per distinguere le famiglie del Secondo Ordine sarà formata una Commissione| delle due Classi la quale solecitarà al più presto.||

Terzo: Uniti le due Ordini in un solo Corpo, e Consiglio prenderanno parte, e proclameranno | anche per tutte le Ville, che li detti Consigli saranno sempre aperti, e che dovranno anche | in avvenire essere associate, e descrite nel Libro d' Oro, senza dispendio, tutte quelle cri|stiane famiglie, che avranno un educazione civile, ed una rendita annua depurata di | zecchini cento ottanta, e che abitassero in quest' Isole almeno da quindeci anni.|

Quarto: Qualsisia individuo di famiglia fornita delli requisiti, ora o in avvenire non sarà [——] partecipe del' diritto di Nobiltà quallora fosse in condanna di Giudizio per delitto infa|mante, anzi qualsisia Nobile, che un avennire fosse giudicato reo d' infamante delitto [—] cada da ogni diritto di Nobiltà, ma non sia peró atesa dal pena agl' innocenti suoi posteri.|

Quinto: Dove manchino anche li requisiti già ennunciati se in taluno individuo risplende [il] | merito che inviti a premio congegno non sia vietato ad incoragimento della Virtù , che | possa promovere il Sogetto christiano, che avesse ben meritato, alla Nobiltà, purche | sia puramente perssonale, e vitalicio, non già ereditario, e sia accolto dalli vo[ti] | delli respecttivi Consigli Generali.|

Sesto: In quelle Isole dove il numero delli Nobili antichi e equale alli nuovi agragati de|vono essere li Giudici metà per metà, e dove li Nobili antichi saranno in maggior numero | la maggior parte delli Giudici sarà delli nobili antichi con riflesso alle circostanze, quale | distinzione sarà per soli anni sei.|

Settimo: A Corfù rissiederà il Senato, che sarà la rappresenzione della Repub(blica) che decid[erà] colla pluralità dei voti sopra il Politico, l' Economico, il Militare, ed ogn' altro argomento | fuorche Giudiziario civile, o criminale in cui non potrà prender parte.|

Ottavo: Questo Senato sarà composto da individui eletti dalli respettivi Consigli Generali [–] | sieno degnissimi sogetti tre di Corfù, due delli Nobili antichi, e uno delli nuovi, altretanti di Cefalonià nello costesso modo, ed altrettanti del Zante, due di Sa(nta) Maura, uno degl' antichi | ed uno delli nuovi, e per le piccole isole, Itaca, Cerigo e Paxó, senza distinzione siano li mi|gliori.|
Nono: Ogni anno si riballottarà la metà del Senato, e per la prima volta, si ribaloteranno [li] | più giovani affinchè resti sempre la metà di persone esperte; potranno peró li Consigli | Generali anche riconfermare quelli sogetti che credessere meritevoli e degnissimi.|

Decimo: Dopo la ballotazione delli Senatori, saranno ballotati li Giudici. A Corfù, a Zante, a Cefa|lonia saranno quaranta in cadauna Isola, li quali formetanno li Minori Consigli | e Conclavi. Saranno eletti anche dal Maggiore Consiglio sei Presidenti. Li Giudici si divi|deranno nelli sequenti Tribunali, cioè|
Due Giudici summarj civile |
Due Giudici summarj criminali |
Tre Giudici civile dii prima instanza, e tre di risppetto.|
Tre criminali di prima instanza, e due rispetto.|
Undecimo: Oltre li Tribunali di Giusticia, saranno elletti, il Magistrato alla Sanità, e tutti quegl' altri | Magistrati che occoressero.|
f2|Undeci ne Tribunale di Appellazione, e quideci della Corte deffinitiva | degli affari civili, e criminali. Tutti li detti Giudici saranno ogno anno | ribalottati.|

Undecimo: Oltre li tribunali di Giusticia, saranno elletti, il Magistrato alla Sanità, e tuuti quegl' altri | magistrati che occoressero.|

Duodecimo: Avrà facolta il Senato di accordare nelle località dell' Isole, che crederà necessarie delli | Giudici Summarj, eletti dalli più probi abitanti della Campagna. Quanto a Corfù ne saranno | instituiti due in cadauna Bandiera. – Il diritto di sciegliarsi apparterà alli respettivi Consi|gli Minori, osia Conclavi di cadauna Isola, che in questa tal elezione, quanto a Corfù |unirà a sè due Vecchi, di ogni Bandiera, e quanto alle atre Isole uniranno due | vecchi Primati di ogni Pertinenza, in cui saranno instituiti questi tribunali.|

Decimo terzo: Li Giudici e Magistrati non avranno stipendio, ma tutti indistintamente si faranno | un pregio di servire localmente la Patria ad honorem. Li soli individui componenti il | Senato costretti a despatriare, e trattenersi onorevolmente a Corfù avranno un mode|rato mensuale onorario tratto dalla Cassa Generale, che sarà loro fissato dal Senato.|

Decimo quarto: Li Ministri saranno nominati in numero triplicato dalli respettivi Tribunali, e scielti | poi con ballotazione gli occorrenti dalli respettivi Conclavi, e li Ministri del Senato saranno | eletti dal Senato.|

Decimo quinto: Il Senato ellegerà in tutte le Isole un Tribunale di Alta Polizia composto di tre | membri incaricati di rilevare studiosamente li pericoli, e riportare poi tutto al Se|nato, dalle cui instruzione dovrà dipendere: Gl' individui che lo componeranno | dovranno avere oltrepassata l' ettà degl' anni quaranta. In caso di grande, ed estre|ma urgenza potrà questo Tribunale ponere il semplice momentaneo ripare al pericolo | unendosi peró in tale circostanza per l' effeto a deliberare con due almeno delli Presidi | del Consiglio Minore, e di questa anche istantanea cauzione saranno sempre respon|sabili al Senato; cui dovranno far votare li rapporti.|

Decimo sesto: Le rendite pubbliche di tutte le isole devono essere guardate colla maggior pon|tualità dal Senato, e disponere di esse. Le imposizioni peró non dovranno accressersi | da quanto si contribuiva in agrario degl' abitanti.|

Decimo 7-mo: Il Senato avrà la facoltà di fare le leggi generali ed approvare le Municipali di | cadauna isola qualora sieno fatte in vantaggio della stessa, le quali saranno rapporta|te dalli respettivi Conclavi. Dopo di un anno le leggi generali devono essere approvate | colla pluralità delli voti delli Connsigli Generali di tutte le isole, ed il Senato dopo le farà | proclamare.|

Decimo ottavo: Ogni Isola avrà la sua Cassa particolare in cui afluiranno le rendite dell' isola stessa. Sara questa Cassa amministrata da trè soggetti all' Economi; o Cassieri (che veranno eletti | sempre dalli respettivi Consigli Minori) e da un Ministro. A Corfù sara tenita la Cassa Ge|nerale ed amministrata da due Senatori eletti dal Senato, e da un Ministro [Raggionato] eletto dal Senato fuori del suo corpo. Il Senato farà un piano di spese ordinarie per cadauna iso|la con il quale dovranno diriggersi li Cassieri. Nella Cassa Generale confluiranno tutte le | rimanenze e quote di denaro che somministrar dovranno le isole coalizate. Oltre | ció nessuna Cassa potrà disponere senza decreto del Senato di qualunque spesa e il decre|to dovrà dichiarire il tempo, la summa, e l' occasione, o il motivo. Rapporto poi alli | non preveduti estraordinarj indispensabili dispendj, essi non potranno incontrarsi senza | l' approvazione del Consiglio Minore, che sollecitara gli rapporti al Senato, esse null' ostante | l' approvazione le spese fossero arbitrarie, saranno responsabili in solidariamente li Pre|sidi del Conclave, ed i Cassieri. |

Decimo Nono: Non si potrà mettere mano nelle proprietà che dovranno esser rispettate da tutti li Cor|pi, salva solo ogni applicazione di Beni Ecclessiastici ad oggetti pur religiosi e di pubblica utilità.|

Vigesimo: Fino che saranno fatte le Leggi Generali, il Senato dovrà dare instruzioni immediatem(ente) | a tutti li Trribunali Giudiziarj dichiarandi la Summa innapellabile di ogni Tribunale Civile | e le pene per li Tribunali Criminali.|

f3|Vigesimo P(rimo): Il Senato eleggerà un Preside Gene(rale) fuori del suo Corpo, che sarà il Capo rappresentativo per pree|minenze, ma non avrà che un solo voto simile agl' altri, e le sue particolare incombenze saran|no di sopravegliare che si eseguiscano le leggi in tutti li Tribunali, d' invigilare per la commune tranqui|lità, e concordia, ed equilibrio necessario tutti li Corpi e questo Preside sarà ogni dieciotto mesi riballotato cangiato o confermato.|

Vigesimo 2-do: Nell elezione a tutte le cariche dovrà sempre precedere il dovuto cristiano, e solenne giura|mento sulla Santa Croce, e Santo Evangelio, e si dovrà avere presente il futuro tremendo in|dizio, dovendo nella ballotazioni scordarsi ogni relazione, aversione, amicizia, interessi ed avere in consideraz(ione) quelle pers(one) che avrano colla più lodevole condotta manifestato fino ad | ora l' esenz(iale) carattere di probità, e che meriti[rlo] che loro sia affidato il Gov(erno) della Patria. Tutte le ballo|tazioni si ripeteranno ogni anno, fuori delli Senatori per cui si è dichiarito.|

Vigesimo 3-zo: Restano in libertà le parti nelle differenze di sciegliere daccordo Giudi(ci) Arbitri, o Arbitratori anche inap|pellabili, ma peró sempre con compromesso notariale faccendola necessaria dichiarazione.|

Vigesimo 4-to: Tutti li Giudizj nelle respettive isole si renderanno, e faranno in lingua Greca onde ogni abbitante | conosca li suoi affari.|

Vigesimo 5-to: Tardando li Senatori dell' altre isole, per non arrestare li Pub(blici) affari, saranno nominati altri provisorj | ma delle respettive isole.|

Vigesimo 6-sto: Il numero delle Truppe, e Bastim(enti) armati sarà relativo alla possibilità delle finanze. La Truppa consiste | oltre alle Cernide, e Bombardieri, in un Corpo di Canonieri, in un Corpo di Truppe regolate [col|ticie], ed in un Corpo di Truppa Greca.|

Vigesimo 7-mo: Il Comand(ante) Militare di tutte le Isole verra sempre destinato ed eletto dalla prudenza del Senato, gerà anche abili, e meritevoli Uffiziali. Li Presidj Militari dovranno essere cangiati d' un isola | in altra con decreto del Senato.|

Vigesimo 8-vo: Il Militare Comand(ante) dell isole prenderà gl' ordini dal Preside del Senato, e li comandanti militarj | del altre isole, fuor Corfù, prenderanno gl' ordini ordinari dal più anwiano Preside del Conclave [—].|

Vigesimo 9-no: Il Senato debba aver cura di aggiungere a questa Costituz(ione) tutto questo che troverà utile alla Patria | per fare che sia eseguito questo Piano in tutte l' isole.|

Trentesimo: Dopo il stabilimento del Gov(erno), il Senato elegerà li De(putati) alle Altiss(ime) Corti di Pietroburgo e Costantinopoli per ringraziare li graziosissimi Sovrani pregando per la loro eterna Protez(ione) e per la confer|mazione di questo Piano di Governo della Repub(blica).|

Ακολουθούν δεκαπέντε υπογραφές σε δύο στήλες

Angelo Orio Preside	**Rocco De' Zorzi da S(an)ta Maura Commis(ion)**
Spiridion Giorgio Teotochi di Corfù	**Constantin Savó d' Itaca Commis(ion)**
Giov(anni) Coidan della Ceffalonia	**Αναστάσης Καρρέρης από Ζάκινθο Κομισιόνα[3]**
Nadal Domeneghini del Zante Commis(ion)	**Gregorio Tipaldo da Cef{f}alonia**

Nicoló Arlioti da Corfù	**Zuanne Veglianiti da Paxó**
Eufemio Co: Loverdo di Ceff(alonia) Commis(ion)	**Michiel Mercati dal Zante Commis(ion)**
Marco Calichiopulo da S(an)ta Maura Commis(ion)	**Nicoló Stai da Cerigo**
Stamo Calichiopulo da Corfù	

Essendo stato per innocento equivoco ommessa nell estesa del Piano pr(esento) l' infrascritto articolo viene perció prevj l' espress[i] | assensi dell Ecc(ellentissi)mo Ammiraglio K. Ossakoff esteso in cal[que] de presen[t-] cesichè il solo Piano contenente questa dichiaraz[ion] | dovrà aver luoco, ed esser quindi da respettivi Dep[utati] che saranno eletti assoge(tato) all' approvaj dell' Altissimi Corti di Pietrobur|go, e Costantinopoli.|

Trentesimo primo: A S(an)ta Maura, a Cerigo, Itaca e Paxó non vi sara per ora Corte deff(initive) e quindi si elegeranno soli venticinque Giudi(ci); risser|vato a S(an)ta Maura e Cerigo il diritto di poter stabilire anch' esse un tale giudiziario deffinitivo Consiglio | qualunque volta il suo Magior Consiglio trovasse opportuno il realizarlo.|

Angelo Orio Preside [—–]	**Rocco De' Zorzi da S(an)ta Maura**
Spiridion Giorgio Teotochi di Corfù	**Marco Calichiopulo da S(an)ta Maura**
Giov(anni) Coidan dalla Ceffalonia	**Zuanne Veglianiti da Paxó**
Nadal Domeneghini del Zante Commis(ion)	**Michiel Mercati dal Zante**
Nicoló Arlioti da Corfù	**Gregorio Tipaldo da Cef{f}alonia**
Stamo Calichiopulo da Corfù	**Constantin Savó dal Teachi**
Eufemio Co: Loverdo di Cefalonia	**Nicoló Stai da Cerigo**
Anastasio Carrer dal Zante[4[	

Adi 16: Maggio 1799: S.V.| Estata accompagnata Copia del pre(sen)to: Piano con separate lett(ere) agl' Ecc(enlletissi)mi: Ammiragli K. Uschacoff, e | Cadir Bey per la sua approvazione. **Adi 18: Maggio (detto)|** L' Ecc(enllentissi)mo Ammiraglio K. Uschacoff onoró il pre(sen)to: Piano della sua Approvazione con Lettera responsiva del giorno di oggi.
Angelo Orio Preside [—]



Copia N.° 1

Traduzione dal Greco

Provvisorio Piano del Governo dell'Isole ex Venete [illegible] dell'Ordine da stabilirsi in essa

Per formar il Governo, e li necessarj Tribunali dovranno unirsi li Consigli Generali in ciascuna Isola formati da uno d'ogni famiglia che oltrepassi l'età degl'anni ventiquattro.

Primo: Li Consigli sopradetti dovranno prontamente aggregare a sè in piena unione il secondo Ordine che al Zante è stabilito, e per le altre Isole s'intenderanno tutte quelle Cristiane famiglie che vivono civilmente, che abbiano almeno un annua rendita depurata, a Zecchini cento a Cefalonia e S.ta Maura sessanta, a Cerigo e Paxò quaranta, ed a Itaca trenta, che non esercitassero Arti Meccaniche, e che il Padre della famiglia abbia incominciato a vivere civilmente, e dopo la unione delli due Corpi sarà formato il gran Consiglio o l'Assemblea Provinciale.

Secondo. Per distinguere le famiglie del secondo Ordine sarà formata una Commissione delle due Classi la quale sollecitarà al più presto.

Terzo. Uniti li due Ordini in un solo Corpo, al Consiglio prenderanno parte e voto anche di tutte le Ville, che li detti Consigli saranno sempre aperti, e che dovranno anche in avvenire essere associate e descritte nel Libro d'Oro, senza dispendio, tutte quelle Cristiane famiglie che avranno un educazione Civile ed una rendita annua depurata di Zecchini cento ottanta, e che abitassero in quest'Isole almeno da quindeci Anni.

Quarto. Qualsisia individuo di famiglia fornita delli requisiti, ora e in avvenire non sarà partecipe del diritto di Nobiltà qualora fosse incorso in condanna di Giudizio Delitto infamante, anzi qualsisia Nobile che in avvenire fosse giudicato reo d'infamante delitto cada da ogni diritto di Nobiltà, ma non sia però estesa tal pena agl'innocenti suoi posteri.

Quinto. Dove mancassero anche li requisiti già annunciati, se in taluno Individuo risiedesse merito che inviti a premio condegno, non sia vietato ad incoraggimento della Virtù che possa promovere il Soggetto Cristiano, che avesse ben meritato alla Nobiltà; purchè sia puramente personale e vitalizio, non già ereditario, e sia accolto dalli voti delli respettivi Consigli Generali.

Sesto. In quelle Isole dove il numero delli Nobili Antichi è eguale alli nuovi aggregati, dovranno essere li Giudici metà e metà, e dove li Nobili Antichi saranno in maggior numero la maggior parte delli Giudici sarà delli Nobili Antichi con riflesso alle circostanze, qual distinzione sarà di soli Anni sei.

Settimo. A Corfù risiederà il Senato, che sarà la rappresentanza della Repubblica, che decide colla pluralità dei voti sopra il Politico, l'Economico, il Militare ed ogni altro Argomento fuorchè Giudiziario Civile, o Criminale in cui non potrà prender parte.

Ottavo. Questo Senato sarà composto da Individui eletti dalli respettivi Consigli Generali, e siano degnissimi Soggetti, tre di Corfù, due delli Nobili Antichi e uno delli nuovi, altrettanti di Cefalonia nello stesso modo, ed altrettanti del Zante, due di S.ta Maura, uno degl'Antichi ed uno delli nuovi, e per le piccole Isole, Itaca, Cerigo, e Paxò, senza distinzione [illegible] gliori.

Nono. Ogni anno si ricaballotterà la metà del Senato, e per la prima volta si ritireranno più Giovani, avendo voti sempre la metà di persone esperte, potranno però li Consigli Generali anche riconfermare quelli Soggetti che credessero meritevoli e degnissimi.

Decimo. Dopo la ballottazione delli Senatori, saranno ballottati li Giudici. A Corfù, al Zante, a Cefalonia saranno quaranta in cadauna Isola, li quali formeranno li Minori Consigli e Conclavi. Saranno eletti anche dal Maggior Consiglio sei Presidenti. Li Giudici si divideranno nelli seguenti Tribunali cioè

Due Giudici Summarj Civili

Due Giudici Summarj Criminali

Tre Giudici Civili di prima Instanza, e due di rispetto.

Tre Criminali di prima Instanza, e due di rispetto.

10

Undeci nel Tribunale di Appellazione, e Quindeci della Corte Criminale degli affari Civili, e Criminali. Tutti li detti Giudici saranno ogni anno ribalottati.

Undecimo. Oltre li Tribunali di Giustizia, saranno eletti, il Magistrato alla Sanità, e tutti quegl'altri Maggistrati, che occorreranno.

Duodecimo. Averà facoltà il Senato di accordare nelle località dell'Isole, che crederà necessarie, dei Giudici Sommarj, eletti dalli più probi Artisanti della Campagna. Quanto a Corfù ne saranno instituiti uno in cadauna Bandiera. Il diritto di sciegierli apparterrà alli respettivi Consigli Minori o sia Concilj di cadauna Isola, che in questa tal elezione, quanto a Corfù, unirà a sè due Vecchi di ogni Bandiera, e quanto alle altre Isole uniranno due Vecchi Primati di ogni Territorio in cui saranno instituiti questi Tribunali.

Decimo terzo. Li Giudici e Maggistrati non averanno stipendio, ma tutti indistintamente si faranno un pregio di servire, unicamente per sola ad honorem. Gli soli individui componenti il Senato costretti a dedicarsi, e trattenersi onorevolmente a Corfù averanno un moderato mensuale Onorario tratto dalla Cassa Generale che sarà corrisposto dal Senato.

Decimo quarto. Li Ministri saranno nominati in numero triplicato dalli respettivi Tribunali, e scielti poi con Ballotazione gli occorrenti dalli respettivi Concilj, e li Ministri del Senato saranno eletti dal Senato.

Decimo quinto. Il Senato eleggerà in tutte le Isole un Tribunale di Alta Polizia composto di tre membri incaricato di rilevare studiosamente li pericoli e riportarne poi tutto al Senato, dalle di cui instruzioni dovrà dipendere. Gl'individui che lo componeranno dovranno avere oltrepassata l'età degl'Anni quaranta. In caso di grande, ed estrema urgenza potrà questo Tribunale porre il semplice momentaneo riparo al pericolo unendosi però in tale circostanza per l'effetto a deliberare con due almeno delli Presidi del Consiglio Minore, e di questa anche istantanea cagione saranno sempre responsabili al Senato, cui dovranno far volare li rapporti.

Decimo sesto. Le rendite Pubbliche di tutte le Isole devono essere guardate colla maggior puntualità dal Senato e disponere di esse. Le imposizioni però non dovranno accrescersi da quanto si contribuiva in aggravio degl'Artisanti.

Decimo settimo. Il Senato averà la facoltà di fare le Leggi generali ed approvare le Municipali di cadauna Isola qualora siano fatte in vantaggio della stessa, le quali saranno rapportate dalli respettivi Concilj. Dopo di un Anno le Leggi Generali devono essere approvate colla pluralità delli voti delli Consigli Generali di tutte le Isole, ed il Senato dopo le farà proclamare.

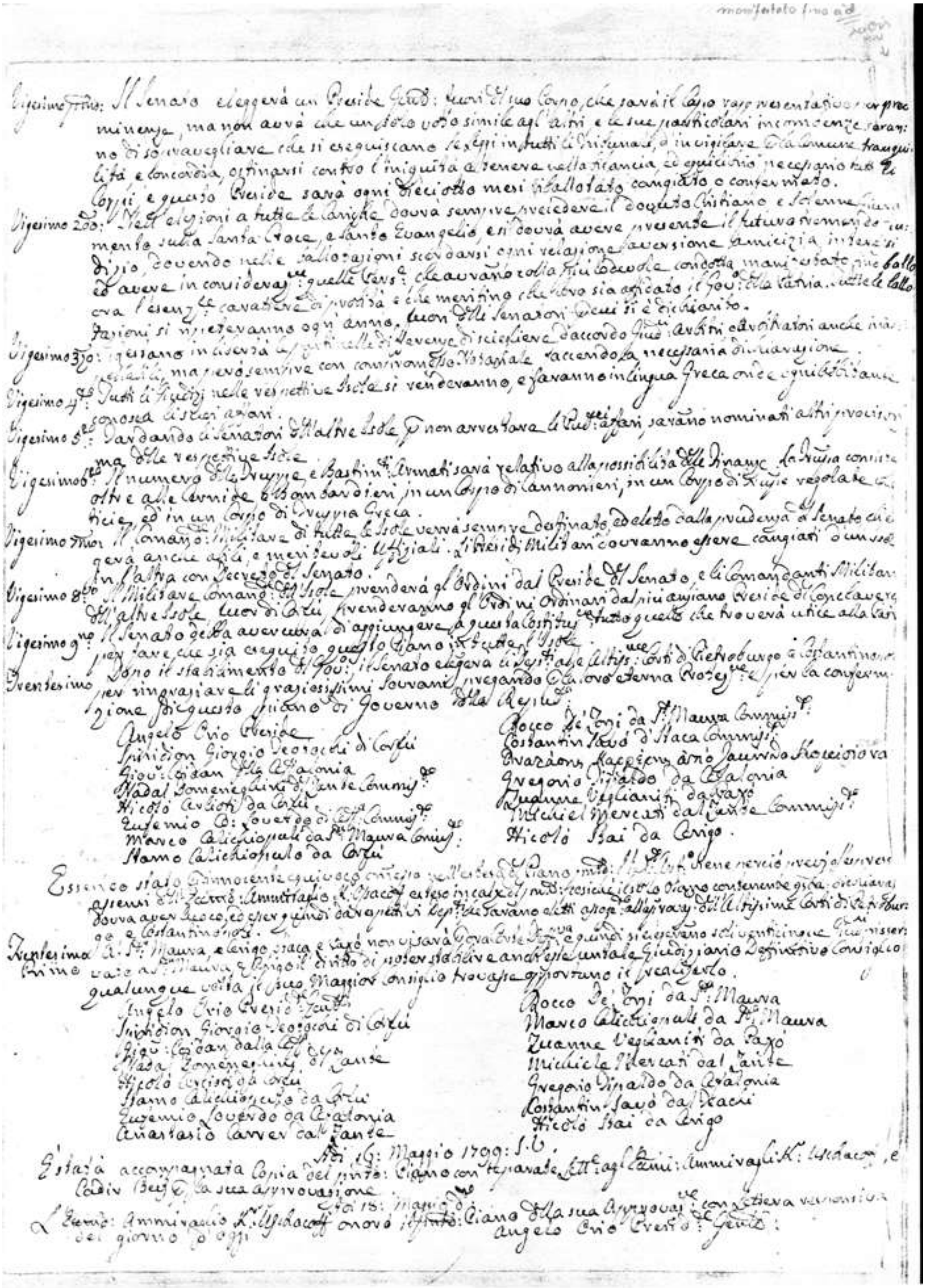
Decimo ottavo. Ogni Isola averà la sua Cassa particolare in cui entreranno le rendite dell'Isola stessa. Sarà questa Cassa amministrata da tre Soggetti all'Economia, o Cassieri che verranno eletti sempre dalli respettivi Consigli minori, e da un Ministro. A Corfù sarà tenuta la Cassa Generale ed amministrata da due Senatori eletti dal Senato, e da un Ministro Ragg.to[?] eletto dal Senato fuori del suo Corpo. Il Senato farà un piano di spese ordinarie di cadauna Isola con il quale dovranno dirigersi li Cassieri. Nella Cassa generale contribuiranno tutte le rimanenze e quote di denaro che somministrar dovranno le Isole coalizzate. Oltre ciò nessuna Cassa potrà disponere senza Decreto del Senato di qualunque spesa, ed il Decreto dovrà dichiarire il tempo la Summa e l'occasione, ed il motivo. Rapporto poi alli non preveduti estraordinarj indispensabili dispendj essi non potranno incontrarsi senza l'approvazione del Consiglio minore che solleciterà gli rapporti al Senato, e se nullostante l'approvazione le spese fossero arbitrarie, saranno responsabili insolidariamente li Presidi del Concilio e sudd.i Cassieri.

Decimo nono. Non si potrà mettere mano nelle proprietà che dovranno esser rispettate da tutti li Corpi, salvo sol.o ogni applicazione di Beni Ecclesiastici ad oggetti non Religiosi con tal.e utilità.

Vigesimo. Fino che saranno fatte le Leggi Generali il Senato dovrà dare le instruzioni immediatam.te a tutti li Tribunali Giudiziarj dichiarando la Summa inappellabile di ogni Tribunale Civile e le pene delli Tribunali Criminali.

Vigesimo primo

10(2)



Παραπομπές – Σημειώσεις

[1] Διεθνές σύμφωνο που αποκαλείτο, με το ύφος που επικρατούσε τότε, «imperial convenzione dei 21 Marzo 1800» και μεταφράστηκε ως η «αυτοκρατορική συνθήκη η κατά την κα΄ Μαρτίου του αω΄ γενομένη».

[2] Στο σύνταγμα του 1803, στον πρώτο τίτλο, άρθρο 6 τα ετήσια εισοδήματα που απαιτούντο για να συμπεριληφθεί κανείς στους καταλόγους των «ενεργητικών και καταστατικών» ευγενών – nobili attivi e costituzionali – υπολογίζονται σε τρέχοντα δουκάτα προς 6 λίτρες και ανέρχονται για την Κέρκυρα σε 1.800 δουκ., για τη Ζάκυνθο σε 1.350 δουκ., για την Κεφαλονιά σε 675 δουκ., για την Λευκάδα και τους Παξούς σε 540 δουκ., για την Ιθάκη σε 315 δουκ. και για τα Κύθηρα σε 227 δουκάτα.
[3] Στα Ελληνικά.
[4] Στο Σύνταγμα του 1803 υπέγραψαν, από τους εκπροσώπους του 1799, μόνον οι: Ιωάννης Βελιανίτης εκ Παξών, Μάρκος Χαλικιόπουλος εκ Λευκάδος, Νατάλιος Δομενιγίνης εκ Ζακύνθου και ο Γεώργιος Στάες εκ Κηθύρης. Υποπτευόμαστε ότι οι πολιτικές αλλαγές κυριάρχων είχαν επιπτώσεις στο θέμα της επιλογής των αντιπροσώπων.

Αρχαιολογία

Το Κάστρο του Σοφικού

Λέξεις κλειδιά: *επιφανειακή επιθεώρηση, Κάστρο του Σοφικού, όρος Τσάλικας*

Ν. Βερνίκος (Ομότ. Καθ.)- Σ. Δασκαλοπούλου (Ομότ. Καθ) – Δρ. Κ. Καλογερόπουλος, Πανεπιστήμιο Αιγαίου

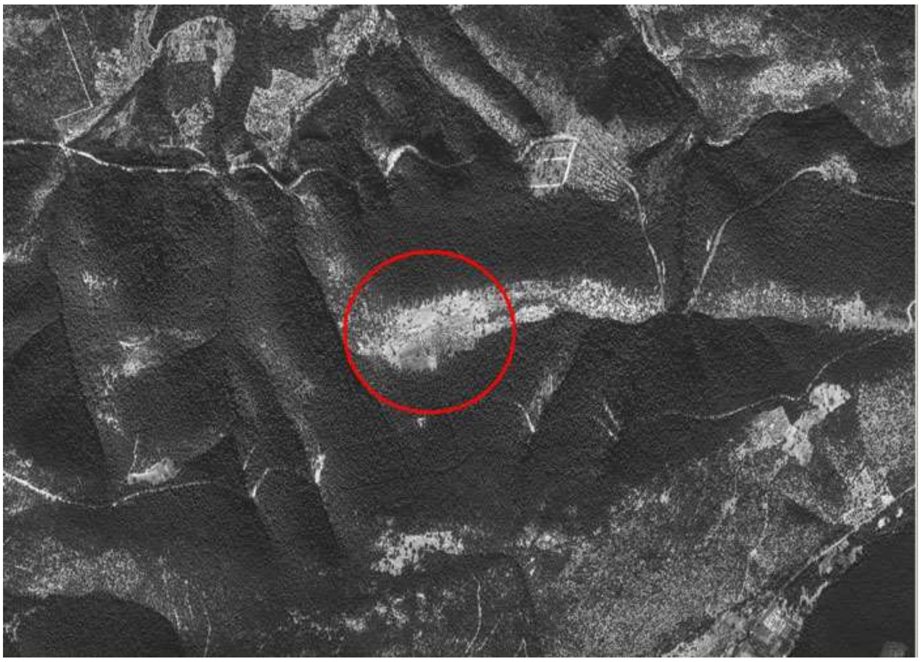
Όρος Τσάικας/Τζάλικας: Επιφανειακή επιθεώρηση ενός ξηρολιθικού οχυρού τείχους, στο *9ο Διεθνές Συνέδριο για την Ξερολιθιά, Μυτιλήνη, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, 2004.*

Abstract

The Municipality of Soligeia, in which the specific syrvey took place, includes the former communities of Sofiko, Korfos and Angelokastro. The seat of the Municipality is Sofiko, 30 km SE of Corinth. Ancient Solygia is the area where one of the fiercest battles of the Peloponnesian War took place in 425 BCE. Historians identify Solygia with the ancient Municipality of Petra, the birthplace of the "Kypselides".

Ο Δήμος Σολυγείας, στον οποίο έγινε η συγκεκριμένη επιθεώρηση, περιλαμβάνει τις πρώην κοινότητες Σοφικού, Κόρφου και Αγγελόκαστρου. Έδρα του Δήμου είναι το Σοφικό, 30 χλμ. ΝΑ της Κορίνθου. Η αρχαία Σολυγεία είναι η περιοχή στην οποία διαδραματίστηκε μία από τις σφοδρότερες μάχες του Πελοποννησιακού πολέμου το 425 ΠΚΕ. Οι ιστορικοί ταυτίζουν τη Σολυγεία με τον αρχαίο Δήμο Πέτρας, γενέτειρα των «Κυψελιδών».

Ο τόπος: Οι φιλολογικές μαρτυρίες

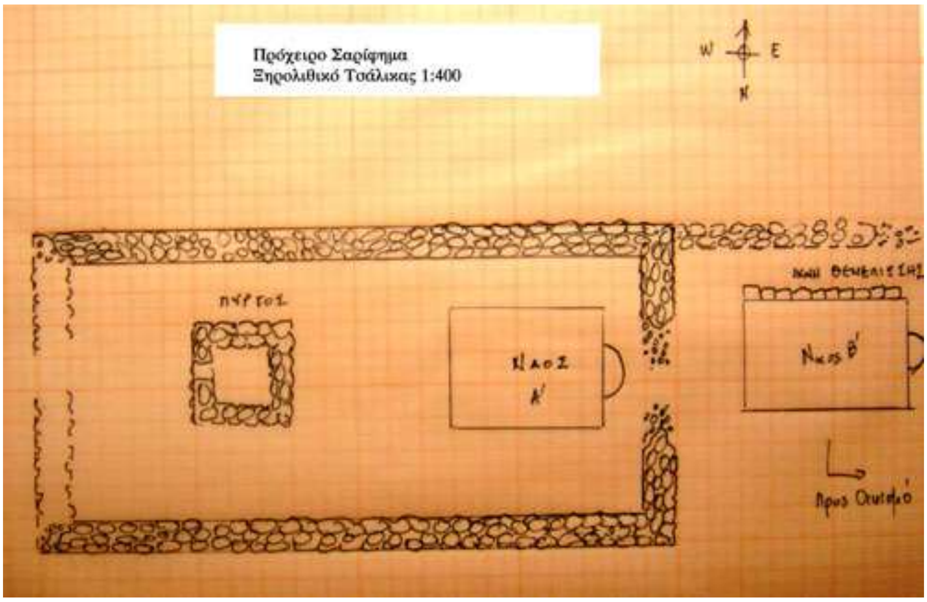


Αεροφωτογραφία της κορυφής. Σε κόκκινο κύκλο η θέση του ξηρολιθικού τείχους



Χάρτης Ν. Κορινθίας

Προορισμός η κορυφή του όρους Τζάλικας, η ψηλότερη κορυφή της χερσονήσου της Σολυγείας, που πυργώνεται πάνω από την κοινότητα Σοφικού. Το σύνολο σχεδόν της κορυφής περιβάλλεται από ξηρολιθικό τείχος. Στον κεντρικό άξονα της ξηρολιθικής κατασκευής υπάρχουν ερείπια πύργου απόλυτα τετραγωνισμένου και δύο ναΐσκοι, ο ένας από τους οποίους έχει εμφανώς θεμελιωθεί σε λιθοδομή αρχαιότερης κατασκευής.



Σκαρίφημα ξηρολιθικού τείχους

Ξενίζει η ύπαρξη μιας ξηρολιθικής κατασκευής στην περιοχή; Μάλλον όχι, αν λάβουμε υπ' όψιν μας τη μαρτυρία του Παυσανία. Όπως αναφέρει ο Παυσανίας στην Κόρινθο της εποχής του δεν κατοικούσε πλέον κανείς απόγονος των αρχαίων κατοίκων της χώρας επειδή μετά την καταστροφή της από τον Μόμμιο, στα χρόνια του Ιουλίου Καίσαρα, έγινε

επανοικισμός με εγκατάσταση εποίκων. Σημειώνεται, εξ άλλου, ότι οι Ρωμαίοι μετά τη νίκη τους γκρέμισαν τα τείχη των πόλεων.

1. Με την έκφραση "λογάδες λίθοι" δηλαδή μαζεμένες ακατέργαστες πέτρες, ο Παυσανίας αναφέρει ορισμένες κατασκευές που υπήρχαν την εποχή του στην Κορινθία και την Αργολίδα.

2.Σύμφωνα με το ετυμολογικό λεξικό του Chantraine (1968) την ορολογία αυτή συναντούμε και στο απόσπασμα του Παυσανία 7, 22, 5 και αποτελεί το δεύτερο συνθετικό του επαγγελματικού όρου "λιθολόγος", δηλαδή κτίστης που δουλεύει με ακατέργαστες – ξεροτρόχαλες – πέτρες, σε αντίθεση με τον λιθοτόμο και τον λιθουργό. Αναφέρεται επίσης και το επίρρημα "λογάδην".

3. Στα "Κορινθιακά" εντοπίσαμε ορισμένες αναφορές που σχετίζονται με πέτρινους περιβόλους ή κτίσματα. Παρατηρήσαμε επίσης πως ο Παυσανίας μιλάει για τρεις ή τέσσερις ναούς χωρίς οροφή και για αρκετά ιερά στις κορυφές. [11.2.20 (Σικυών) Του δε ιερού της Ήρας … κίονες δε εστήκασιν εν αυτώ μόνοι, τοίχους δε ουκέτι ουδέ όροφον ούτε ενταύθα ευρήσεις ούτε εν τω της Προδρομίας Ήρας]. Άλλο ναό χωρίς άγαλμα και όροφον αναφέρει αριστερά της οδού από την Τιτάνη προς τη Σικυώνα
4. Στη Νεμέα (15.3.30) στο ναό του Νεμείου Διός που έχει γύρο του ένα άλσος από κυπαρίσσια, βρίσκεται ο τάφος του Οφέλτου, που περιβάλλεται από διάζωμα (θριγκό) λίθων, το οποίο όπως φαίνεται από τη διατύπωση σχημάτιζε περίβολο: ["Ενταύθα έστι μεν Οφέλτου τάφος περί δε αυτόν θριγκός λίθος και εντός του περιβόλου βωμοί"].

Φαίνεται λοιπόν πως η ευρύτερη περιοχή ήταν εξοικειωμένη με τις ξηρολιθικές κατασκευές περιβόλων ή τειχών, όπως άλλωστε και αρκετές περιοχές ένθεν και ένθεν της αρχαίας διαδρομής που οδηγούσε από την Αττική προς την Κόρινθο, ή περιοχές του Β. Αιγαίου από την προϊστορική ήδη εποχή, όπως αποκαλύπτουν οι ξηρολιθικές κατασκευές της Πράσινης και Κόκκινης φάσης της Πολιόχνης.



Πολιόχνη: ξηρολιθικόν τείχος – Πράσινη και Κόκκινη Φάση

Η επιφανειακή έρευνα
Η επιφανειακή έρευνα διεξήχθη στο σύνολο της ξηρολιθικής κατασκευής και του οικισμού που εκτείνεται στην ανατολική κατωφέρεια του τείχους. Συλλέχθηκαν δείγματα κεραμεικής και φωτογραφήθηκε σχεδόν το σύνολο της ξηρολιθικής κατασκευής κατασκευής αρκετά λεπτομερειακά.

Σύμφωνα με τα στοιχεία της συγκεκριμένης επιθεώρησης, η κατασκευή του ξηρολιθικού τείχους ακολουθεί ορθογώνια διάταξη μήκους 80 περίπου μέτρων και πλάτους 40, στην οποία προστίθεται ο καμπυλόγραμμος περίβολος ενός οικισμού. Το τείχος έχει ύψος περίπου 2 μέτρων και πλάτος 1,40. Δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι για το αρχικό του ύψος, καθώς αρκετοί λίθοι βρίσκονται διάσπαρτοι εκατέρωθεν του τείχους. Το τείχος από τη δυτική πλευρά του είναι ολοσχερώς κατεστραμμένο, με ίχνη της λιθοδομής διάσπαρτα στο έδαφος.



Είσοδος από δυτικά. Διακρίνεται ο φρυκτωρικός ή εποπτικός πύργος και ο πρώτος ναός



Άποψη της εισόδου από Ανατολικά. Διακρίνεται η δεξαμενή

Το δεύτερο κτήριο στον κεντρικό άξονα της ξηρολιθικής κατασκευής είναι ο χριστιανικός ναός Α΄ και στη βόρεια πλευρά του υπάρχει υπόγεια δεξαμενή συλλογής όμβριων υδάτων, άγνωστης χωρητικότητας.



Άποψη νότιου τείχους



Άποψη βόρειου τείχους

Στην ανατολική πλευρά είτε υπήρχε διαμορφωμένη είσοδος, είτε καταστράφηκε συγκεκριμένο τμήμα του τείχους για να χρησιμεύσει ως είσοδος από και προς τον οικισμό.



Ανατολική είσοδος μέσω του γκρεμισμένου τμήματος του τείχους



Τμήμα της γκρεμισμένης εισόδου του ανατολικού τείχους

Πέραν του ανατολικού τμήματος του τείχους υπάρχει ένας δεύτερος χριστιανικός ναός, αρχαιότερος του πρώτου. Στη βόρεια και τη νότια πλευρά του δεύτερου ναού καθίσταται εμφανής αρχαιότερη λιθοδομή, πάνω στην οποία έχει οικοδομηθεί ο ναός.



Τμήμα της αρχαιότερης λιθοδομής

Ο πύργος Στο κέντρο περίπου της αρχικής ορθογώνιας τοιχοδομής το πρώτο κτήριο που συναντά κανείς είναι τα ερείπια ενός τετράγωνου πύργου διαστάσεων 6,10 Χ 6,10 m στην εξωτερική του επιφάνεια. Πιθανώς ήταν φρυκτωρικός ή εποπτικός (βιγλατορικός) ως προς τη διαχείρισή του, εξαιτίας της άριστης εποπτικής θέσης της περιοχής, η οποία ελέγχει όλη τη βόρεια και κεντρική περιοχή του Σαρωνικού, τμήμα του Κορινθιακού κόλπου ως το Ηραίον Περαχώρας και την αρχαία χερσαία διαδρομή από την Αττική ώς την Κόρινθο.



Ανατολική άποψη του πύργου



Εποπτεία από την κορυφή Τζάλικας

Ο οικισμός

Ο οικισμός εκτείνεται στην ανατολική κατωφέρεια πέραν της κεντρικής ξηρολιθικής τοιχοποιΐας και περιβάλλεται από τη συνέχεια του ξηρολοθικού τείχους μικρότερου μεν ύψους αλλά του αυτού πάχους.



Η συνέχεια του τείχους



Το τείχος που περιβάλλει τον οικισμό

Αρχικά, δίνει την εντύπωση άτακτης δόμησης που απλά ακολουθεί την κλίση του εδάφους. Μια προσεκτικότερη ματιά, ωστόσο, αποκαλύπτει ότι όλοι οι χώροι -είτε προορίζονταν για αποθηκευτική χρήση ή ως χώροι ενδιαίτησης- παρατάσσονται στις δύο πλευρές διόδων, που διασχίζουν εν είδει στενών δρομίσκων τον οικισμό από το υψηλότερο έως το κατώτερο σημείο του, διαμορφώνοντας διαφορετικά επίπεδα. Η χωροταξία γενικώς είναι ιδιαίτερα σφικτή και εξαντλεί στο μέγιστο δυνατό το πολεοδομικό κενό της συνολικής έκτασης.



Άποψη χώρου του "οικισμού"

Εξετάζοντας λεπτομερώς την τοιχοδομή, ανακαλύψαμε πως σε ορισμένο ύψος φέρει κεραμεική ενίσχυση, η οποία είτε χρησιμοποιήθηκε για στεγανοποίηση της λιθοδομής - ρωμαϊκή τεχνική- ή ως στρώμα ανάρτησης της υπερκείμενης λιθοδομής.



Λεπτομέρεια τοιχοδομής

Στον χώρο του οικισμού ανακαλύφθηκε εξάλλου λαξευμένος λίθος που προοριζόταν γιια συγκεκριμένη χρήση. Φέρει σημεία χάραξης και λείανσης και πιθανώς η κυκλική διατομή του υπονοεί στηρικτική χρήση στρογγυλής ράβδου.



Λαξευμένος λίθος

Η κεραμεική

Η επιφανειακή έρευνα απέδωσε τρεις διακριτές ομάδες κεραμεικής. Στην πρώτη ιδιαίτερη σημασία φαίνεται να έχει ένα όστρακο πιθανώς από λεκανίδα εγχάρακτη στην περιφέρεια του χείλους της, χωρίς όμως άλλα στοιχεία διακόσμησης. Η πρώτη ύλη κατασκευής του συγκεκριμένου οστράκου δεν είναι απαλλαγμένη χονδροειδών προσμείξεων που

αποκαλύπτονται με τη χρήση μεγεθυντικού μέσου. Σαφώς επρόκειτο για χρηστικό σκεύος, στο οποίο δε δόθηκε ιδιαίτερη σημασία στην ποιότητα του υλικού κατασκευής του και από άποψης πυροτεχνολογίας φαίνεται πως η όπτηση έγινε σε ανοικτό κλίβανο με υψηλή παρουσία οξυγόνου. Η χονδροειδής κατασκευή και μορφή του παραπέμπει στα όστρακα χρηστικών αγγείων που εντοπίστηκαν στην Παραπόλα και τη Φαλκονέρα από τον Άδωνι Κύρου.



Ομάδα 1

Ιδιαίτερα προσεγμένο στην επεξεργασία του είναι το υλικό κατασκευής των υπόλοιπων ομάδων, τα σημαντικότερα όστρακα των οποίων φαίνονται στις παρακάτω φωτογραφίες:



Ομάδα 2

Για τα αντιπροσωπευτικά δείγματα της συγκεκριμένης ομάδας που δε φέρουν κανένα ίχνος διακόσμησης έχει χρησιμοποιηθεί η τεχνική της όπτησης σε περιβάλλον φτωχό σε οξυγόνο, για να παραχθεί εσκεμμένα το μαύρο χρώμα της μελανόμορφης κεραμεικής. Η διατομή του

οστράκου αποκαλύπτει το γνωστό πορτοκαλόχρουν χρώμα του κεραμεικού, έτσι όπως διαμορφώνεται από την επαφή του με το οξυγόνο της ατμόσφαιρας μετά την όπτησή του.



Ομάδα 3

Πιο ενδιαφέροντα, ωστόσο, είναι τα αντιπροσωπευτικά δείγματα της τρίτης ομάδας τα οποία φέρουν ίχνη βαφής και το υλικό κατασκευής τους είναι ιδιαίτερα ραφιναρισμένο. Δύο λαβές, η μία εκ των οποίων φέρει ίχνη ερυθρής βαφής και ένα όστρακο από αγγείο με λεπτά τοιχώματα και υψηλή τεχνική κατασκευής.



Σύνολο αντιπροσωπευτικών δειγμάτων

Φυσικά, δε δικαιολογείται η ύπαρξη τέτοιων οστράκων in situ, εκτός αν η συγκεκριμένη περιοχή λειτούργησε:

α. ως αναθηματικός χώρος -κάτι που προϋποθέτει την ύπαρξη ιερού- κάτι διόλου απίθανο, αν σκεφθούμε την χριστιανική πρακτική της οικοδόμησης ναών πάνω σε αρχαιότερα ιερά κτίσματα.
β. ως χώρος εγκατάστασης ομάδας ανθρώπων κατά τους προκλασικούς και κλασικούς χρόνους.

Συμπεράσματα – Προτάσεις

Μια αρχαιολογική ομάδα του St. Cloud State University για μια περίοδο 4ων ετών 1997-2000 ασχολήθηκε με την αρχαιολογική και γεωμορφολογική επιθεώρηση της ανατολικής Κορινθίας. Η συγκεκριμένη περιοχή της κορυφής του Τζάλικα κατά την άποψή μας αγνοήθηκε επιμελημένα, όπως φαίνεται στην αναφορά της ομάδας που διεξήγαγε την Αρχαιολογική Επιθεώρηση της Ανατολικής Κορινθίας._Παρόλο που απ' ό,τι τουλάχιστον περιγράφει η συγκεκριμένη αναφορά η ομάδα διέσχισε όλο το ορεινό σύμπλεγμα των Ονείων ορέων ως τις ανατολικές παρυφές του με κατάληξη το ελληνιστικό φρούριο, στη διαδρομή

Σοφικό-Κόρφος 42,44 km, όπως αναφέρει, το μόνο που συνάντησε ήταν ένας οθωμανικός ή βενετσιάνικος τοίχος –το πού δεν το αναφέρει- και χαμηλό δείκτη κεραμεικής, δηλαδή μέτρια ή λιγοστά από την άποψη του πλήθους κεραμεικά ευρήματα. Η επιτόπια έρευνα στο ξηρολιθικό τείχος της Τζάλικας υποδεικνύει εντελώς διαφορετικά αποτελέσματα σε σχέση με τα αναφερόμενα ευρήματα της συγκεκριμένης ομάδας. Τα κεραμεικά ευρήματα είναι αρκετά και εμφανώς ανήκουν σε διαφορετικές χρονολογικές περιόδους.

Η σύγκριση της συγκεκριμένης ξηρολιθικής κατασκευής με το ξηρολιθικό τείχος της Πολιόχνης υποδεικνύει κατά την άποψή μας κατασκευή αρχαιότερη των προτεινόμενων μεσαιωνικών χρόνων. Τέτοιου είδους ξηρολιθικές κατασκευές στην κορυφή λόφων ή ορέων, άλλωστε, απαντώνται και σε άλλες περιοχές της κεντρικής Ευρώπης στην περίοδο 1500-750 ΠΚΕ. Ο πολιτισμός Urnfield, για παράδειγμα, χρησιμοποιεί βαριές ξηρολιθικές οχυρώσεις σε μια μεγάλη διασπορά στην ευρωπαϊκή ήπειρο, από τη βόρεια Βαυαρία έως την ανατολική Γαλλία.

Η παρουσία επεξεργασμένων λίθων και η χρήση κεραμεικής για των στεγανοποίηση των λίθινων κατασκευών στον "οικισμό" υποδεικνύουν και ανθρώπινη εκτός της αυστηρά αποθηκευτικής χρήσης. Απομένει η ανασκαφική δραστηριότητα, η οποία θα δώσει περισσότερα στοιχεία επί του θέματος και κυρίως θα βοηθήσει στη χρονολογική ταξινόμηση-διαστρωμάτωση της κατασκευής και χρήσης των χώρων και κατασκευών που φαινομενικά ακολουθούν παρατακτική διάταξη σε κεντρικές στενές ατραπούς-διόδους, σε διαφορετικά επίπεδα της κατωφέρειας.

Η λεπτόσωμη, ραφιναρισμένη κεραμεική, καθώς και τα στοιχεία πυροτεχνολογίας που προκύπτουν από τα λιγοστά δείγματα, υποδηλώνουν ίχνη ανθρώπινης παρουσίας προγενέστερης των κλασικών χρόνων και συγκέντρωση κεραμεικών με διαφορετικά είδη πηλού, που δεν απαντήθηκαν τουλάχιστον στα επιφανειακά δείγματα των γύρω περιοχών.

Κατά την άποψή μας απαιτείται επισταμένη κατ' αρχήν επιφανειακή έρευνα, τοπογραφική σχεδίαση του τείχους και του οικισμού, δοκιμαστική τομή στην προϋπάρχουσα λιθοδομή θεμελίωσης του ναού, που έχει σαφώς χτιστεί σε αρχαιότερα θεμέλια, δοκιμαστική τομή στον φρυκτωρικό-εποπτικό πύργο και δοκιμαστικές τομές στο σπήλαιο και τη βραχοσκεπή. Τα αποτελέσματα μιας τέτοιας ανασκαφικής δραστηριότητας -ακόμη και δειγματοληπτικής με τη χρήση δειγματοληπτικού γεωτρύπανου- είναι πολύ πιθανό να εκπλήξουν.



Άποψη της διάταξης της βραχοσκεπής και της εισόδου του σπηλαίου

Σε κάθε περίπτωση έχουμε στο Σοφικό ένα μοναδικό ξηρολιθικό οχυρό συγκρότημα που θα έπρεπε να συντηρηθεί και να αναδειχθεί η μοναδικότητά του, όπως ακριβώς έχει γίνει σε ανάλογα οικιστικά σύνολα στη Νότιο Γαλλία, στην Ισπανία, στην Ιταλία και στη Σκωτία.

ARCHIVE ISSN 2654-2366 EBE/NLG